Filozófiatörténet

SZAKOSÍTÓ SZEMELVÉNYGYŰJTEMÉNY

A MARXIZMUS—LENINIZMUS
ESTI EGYETEMEK
ÉS A POLITIKAI FŐISKOLA SZAKOSÍTOTT TANFOLYAMAI
SZÁMÁRA

KOSSUTH KÖNYVKIADÓ
1972

Összeállította: GONDI JÓZSEF

ELŐSZÓ

Az MSZMP KB Politikai Főiskolája és az MSZMP Budapesti Bizottságának Marxizmus—Leninizmus Esti Egyeteme ez évben is kiad a Filozófia Szakosított Tanfolyam hallgatói részére filozófiatörténeti szemelvénygyűjteményt. A gyűjtemény, amely az esti egyetemek I. félévi kötelező irodalmát foglalja magában a Marx előtti filozófia történetéből, valamint a jellegzetesebb modern polgári gondolkodók munkáiból tartalmaz hosszabbrövidebb részleteket; azokat, amelyek képet adnak egy-egy kort foglalkoztató főbb filozófiai gondolatokról és jelzik a filozófiában korról korra végbemenő fejlődést, illetve a hanyatlásnak a jelenkori polgári filozófiában oly szembeötlő folyamatát. A válogatás szükségképpen magán visel bizonyos — főképp a meghatározott terjedelemből fakadó — korlátokat. A kiválasztott szövegek helyett nyilván sok más mű is alkalmas lett volna e gyűjteményben való közlésre. Reméljük azonban, hogy a szemelvények elolvasása ösztönözni fog arra is, hogy ki-ki önállóan szélesítse ismereteit az itt közölteken túlmenően is.

AZ MSZMP KB POLITIKAI FŐISKOLÁJA FILOZÓFIA TANSZÉKE ÉS AZ MSZMP BUDAPESTI BIZOTTSÁGA MARXIZMUS—LENINIZMUS ESTI EGYETEME FILOZÓFIA TANSZÉKE

I. A görög rabszolgatartó társadalom filozófiája

a hellenizmus korának görög filozófusa. Szamosz szigetén született i. e. 341-ben. Materialista filozófus volt. Démokritosz (kb. i. e. 460—370-ig élt) atomelméletéhez kapcsolódott. Általában két fontos kérdésben tért el mesterétől. Démokritosz elsősorban a természetet tartotta szem előtt, Epikurosz az embert. A rabszolgatartó társadalom bomlásának időszakában az egyes ember szabadságának és boldogságának filozófiai megalapozásán fáradozott. Démokritosz materializmusa mechanikus volt, ami többek között az atom egyenes vonalú szükségszerű zuhanásának elvében fejeződött ki. Epikurosz viszont azt tartotta, hogy az atomok egyenlő sebességgel zuhanva némileg elhajolhatnak a függőleges iránytól. Azon a véleményen volt, hogy a félelem szülte az isteneket, s hogy az embert felvilágosítással meg kell szabadítani a halálfélelemtől és az istenektől való félelemtől.

Epikurosz korának rendkívül népszerű filozófusa volt. Vitáin nők és rabszolgák is részt vehettek. Állítólag rengeteget írt. Sajnos csak néhány levele, levélrészlete, töredéke és tanításának Alapelvekben összefoglalt tézisszerű kifejtése maradt ránk. Szöveggyűjteményünk Hérodotoszhoz írt levelét közli, melyben szintén tanítását foglalta össze, népszerűbb formában.

EPIKUROSZ LEVELE HÉRODOTOSZHOZ

BEVEZETÉS*

Epikurosz üdvözletét küldi Hérodotosznak.

Azok részére, Hérodotosz, akik mindazt részletesen áttanulmányozni, amit a természetről írtunk és írásaink közül a terjedelmesebb köteteket átnézni nem tudják, az egész rendszeremből készítettem egy kivonatot, hogy a legfontosabb tanításaimat emlékezetükben kielégítő módon megtarthassák, s így minden alkalommal a legfontosabb kérdésekben, amilyen mértékben foglalkoznak a természet tanulmányozásával, módjukban legyen segíteni magukon. Azoknak is, akik eléggé előrehaladtak az egésznek a szemléletében, szükséges, hogy tudatában legyenek az egész filozófiám elemeire visszavezetett vázának. Az egész áttekintésére ugyanis gyakran van szükségünk, a részletes tanulmányozásra ritkábban. El kell tehát indulnunk ennek a vizsgálatára és állandóan az emlékezetünkben kell tartanunk annyit, hogy a dolgok legáltalánosabb szemlélete lehetséges legyen. Így azután a részletekre vonatkozó kutatás útját is teljesen megleltük, ha a legáltalánosabb szempontokat jól megértettük és emlékezetünkbe vésték. Hiszen a teljesen beavatottnál is az a legfontosabb a pontosságra törekvő vizsgálódásban, hogy szemléletének anyagát éles ésszel tudja felhasználni. Ez pedig akkor történhetik meg, ha mindent a legegyszerűbb elemekbe és tételekbe foglal össze. Lehetetlen ugyanis az egész rendszerre vonatkozó egységes tanulmányozást összesűríteni, ha nem vagyunk képesek elménkben rövid tételek segítségével mindazt egybefoglalni, amit a részletekbe menő kutatással kiderítettünk. Mivel az ilyen módszer ismerete mindenkinek hasznos, aki a természet kutatásával szokott foglalkozni, én, aki inteni szoktam másokat, hogy állandóan foglalkozzanak a természet vizsgálatával, s magam is elsősorban az ilyen életmódban találtam meg nyugalmamat, készítettem számodra ilyesféle kivonatot, egész tanításom elemeinek összefoglalását.

I. A MEGISMERÉS, AZ IGAZSÁG KRITÉRIUMÁRÓL

Először is azt kell tehát megállapítanunk, kedves Hérodotosz, mik vannak a szavak mögött, hogy a vélemények közötti különbségeket, problémáinkat és kétségeinket azokra visszavezetve tudjuk eldönteni, s ne maradjon számunkra minden eldöntetlen azáltal, hogy a végtelenbe vész okoskodásunk, és ne dolgozzunk üres szavakkal. Ezért szükséges, hogy

* A levélben található alcímek nem Epikurosztól erednek.

minden szónak az első lelki képét vegyük tekintetbe, mely nem szorul magyarázatra, feltéve, ha valóban akarunk kiindulási alapot szerezni, amelyre kutatásainkat, kétségeinket és vélekedéseinket visszavezetjük. Ezenkívül mindent az *érzékelés* alapján kell megvizsgálnunk és általában értelmünk vagy ítélőképességünk bármelyik eszközének közvetlen felfogására, s hasonlóképpen a bennünk keletkező érzésekre támaszkodva, hogy ilyen módon egyrészt az érzékelhető és megvilágításra szoruló, másrészt pedig az érzékelhetetlen dolgot bizonyos ismertetőjelek alapján meg tudjuk magyarázni.

II. AZ ÉRZÉKSZERVEINKKEL FEL NEM FOGHATÓ DOLGOKRÓL; SEMMI SEM KELETKEZIK A SEMMIBŐL — SEMMI SEM VÁLIK SEMMIVÉ. A MINDENSÉGNEK MINDIG UGYANAZ A TERMÉSZETE

Ha megtettük ezt a megkülönböztetést, most már szemügyre kell vennünk az érzékszerveinkkel fel nem fogható dolgok kérdését. Először is semmi sem keletkezik abból, ami nem létezik. Különben minden keletkezhetnék mindenből anélkül, hogy magra egyáltalán szükség volna. Ha viszont az, ami eltűnik, nem létezővé válnék, már minden dolog elpusztult volna, mert nem volna, amikbe feloldódjék. Így hát a mindenség mindig olyan volt, amilyen most és mindig olyan is lesz. Nincs ugyanis semmi, amivé átváltozhatna. A mindenségen kívül ugyanis semmi sincsen, ami a mindenségbe hatolva az átváltozást okozhatná.

A mindenség a testekből és az űrből áll

Egyébként a mindenség a testekből és az űrből áll. Hogy ugyanis testek vannak, mindenben bizonyítja maga az érzékelés, aminek alapján — mint fentebb mondottuk — a felfoghatatlan dolgot okoskodással ki kell következtetnünk. Ha pedig nem volna az, amit mi űrnek, helynek és érinthetetlen létezőnek nevezünk, nem volna, ahol a testek legyenek és amin keresztül mozogjanak, ahogy mozogni látszanak. Ezen a kettőn kívül semmit sem tudunk kigondolni sem felfogás révén, sem a felfogható dolgok analógiájára, amit minden szempontból létezőnek fogadhatunk el, és amiről nem mondhatjuk, hogy a fentieknek az esetleges járuléka vagy tulajdonsága. A testek között azután vannak összetett testek és vannak, amikből az összetett testek alakulnak. Ez utóbbiak oszthatatlanok és átváltoztathatatlanok. (Feltéve, ha nem fog minden nem létezővé pusztulni, hanem valami állandó marad vissza az összetett testek feloldódása után.) Ezek tömör természetűek és nincs semmi, amivé vagy amilyen módon feloldódhatnának. Így tehát a világ elemeinek oszthatatlan testi létezőknek kell lenniük.

A mindenség végtelen, mert végtelen a tér nagysága és a testek száma

Azután meg a mindenség végtelen. A határolt dolognak ugyanis van végső pontja, a végső pontot pedig más valamihez viszonyítva látjuk. Aminek tehát nincs végső pontja, annak nincs határa; aminek nincs ha-

tára, végtelennek kell lennie és nem határoltnak. Azután meg a testek tömege és az űr nagysága miatt is végtelen a mindenség. Ha ugyanis az űr végtelen volna, a testek pedig véges számúak, sehol sem maradnának meg a testek, hanem a végtelen űrben szétszórva rohannának, és nem volna, ami alátámasztaná és beleütközés révén helyben tartaná őket. Ha pedig az űr volna határolt, a végtelenül sok testnek nem volna tere, amelyben helyet foglalhatna.

Az atomok alakjáról

(Meg kell még mondanunk), hogy az oszthatatlan és tömör őstestek, amelyekből az összetett testek keletkeznek, és amelyekké feloldódnak, alakjuk különbségeit illetően átfoghatatlanok. Lehetetlen ugyanis, hogy annyiféle különbség ugyanazokból a véges számú alakokból keletkeznék. Minden alakban az egymáshoz hasonló atomok száma feltétlenül végtelenül sok; maguknak a különbségeknek a száma azonban nem teljesen végtelen, hanem csak megfoghatatlan.

Az atomok mozgásáról

Az atomok örök időn át szüntelenül mozognak: (egy részük függőlegesen, más részük a függőlegestől elhajolva zuhan alá, a többi pedig az ezekkel való összeütközés folytán ide-oda pattan. Az utóbbiak közül) bizonyos atomok nagy távolságra vannak egymástól, más atomok viszont, mivel a többivel való összekapcsolódás akadályozza, vagy pedig más összekapcsolódott atomok beburkolják őket, állandó belső rezgésben vannak. Az űrnek a természete, amely az egyes atomokat elválasztja egymástól, okozza ezt, mivel nem támaszthatja alá őket. Az atomokban levő keménység viszont az összeütközés esetében elpattanást okoz, amennyire csak engedi az egybefonódás az összeütközés után az eltávolodást. Mindennek nincs sem kezdete, sem vége, mivel oka az atomok és az űr természetében rejlik.

III. AZ ÉRZÉKELHETŐ DOLGOKRÓL ÉS AZ ÉRZÉKEKRŐL
A VILÁGOK SZÁMA VÉGTELEN

Ez a rövidke előadás, ha mindezt jól megjegyezzük, kielégítő alapot nyújt a létezők természetének megértésére.

Fontos tudni, hogy végtelen számú világ van, s közülük némelyek hasonlóak ehhez a mi világunkhoz, mások nem hasonlóak. Az atomok ugyanis, mivel mint fentebb kimutattuk, végtelenül sok van belőlük, a legnagyobb távolságba is elrepülnek. Az olyan természetű atomok ugyanis, amelyekből világ keletkezhetett, vagy amelyek világot alkothattak, nem használódtak el sem egy bizonyos világra, sem véges számú világokra, sem olyanokra, amelyek ugyanolyanok, mint ez az egy, sem olyanokra, amelyek ezektől különböznek. Így hát semmi sem cáfolja, hogy a világok száma végtelen.

A képecskékről

Vannak azután olyan alakzatok is, amelyek a szilárd testekhez hasonló szerkezetűek, de finomságban messze felülmúlják a tárgyakat. Az sem lehetetlen ugyanis, hogy a test közelében ugyanolyan alakok kiáramlása jön létre, mint a test alakja, s az sem, hogy bizonyos alkalmatosságok vannak a mélységek és simaságok ábrázolására, és ezek a kiáramlások megőrzik azt a helyzetet és sorrendet, amelyben a szilárd testeken is voltak: ezeket az alakokat képecskéknek nevezzük.

A képecskék finomságáról, gyorsaságáról, eredetéről

Továbbá, hogy a képecskék felülmúlhatatlanul finomak, semmilyen érzéki jelenség nem cáfolja. Így azután a gyorsaságuk is felülmúlhatatlan, mert minden atomnak a mozgása egyenlő, és semmi vagy csak nagyon kevés dolog akadályozza meg a finom képecskék áramlását összeütődés révén, viszont a sok vagy végtelen sok atomból álló testeket azonnal megakadályozza valami. Azonkívül azellen sem szól semmilyen jelenség, hogy a képecskék keletkezése olyan gyors, mint a gondolat. Az atomok áramlása, ugyanis a testek felületéről állandóan tart, de ezt a test csökkenéséről nem lehet felismerni, mivel újra feltöltődik, ami elveszett. A képecskék áradása az atomoknak a szilárd testen való helyzetét és sorrendjét hosszú ideig megőrzi, habár esetleg összekeveredik. Összekeveredett képek gyorsan keletkeznek a testek környezetében, mivel nem szükséges, hogy belsejük mélységben is feltöltődjék. Az ilyen természetű létezők más módon is létrejöhetnek. A fentiek közül semmit sem cáfol meg az érzékelés, ha valaki vizsgálja, hogy az érzékelés milyen módon juttatja el hozzánk a tárgyakról a tiszta képeket, és milyen módon hozza létre a külső dolgok minőségével és mozgásával való együttérzésünket.

A látásról

Azt is fel kell tételeznünk, hogy amikor az alakokat látjuk és szellemileg felfogjuk, valami árad hozzánk a külvilág tárgyairól. Különben aligha vésnék belénk a külvilág tárgyai alakjuknak és színüknek a természetét a köztük és köztünk levő levegőn keresztül akár sugarak, akár pedig valaminő tőlünk a tárgyak felé haladó áramlás révén. (Ez csak úgy lehet), hogy a dolgokról bizonyos alakok áramlanak felénk, nagyságuk szerint a látásunkhoz vagy az elménkhez, amelyek a tárggyal egyező színűek s hasonló alakúak. Ezek gyorsan repülnek és ezért egyetlen összefüggő tárgynak a képzetét keltik, és fenntartják az alapul szolgáló tárggyal való kapcsolatunkat, megfelelően a tárgyból kiinduló minden irányban egyforma áramlásnak, amely az atomoknak a szilárd test belsejében való rezgésének az eredménye.

A tévedés nem a látásban, hanem a véleményben van

Az a képzet, amelyet eszünkkel közvetlenül megragadunk, vagy pedig érzékszerveinkkel felfogunk, akár egy alakról, akár egy tulajdonságról, a szilárd testnek az alakja, amely a képecske állandó szabályos ismétlődéséből, vagy pedig a benyomások maradékából keletkezik. A csalódás és a tévedés oka mindig a hozzágondoltban van az olyan dolognál, amely megerősítésre vagy legalábbis arra vár, hogy ne cáfolják meg, s amelyet azután meg nem erősítenek, sem meg nem cáfolnak. Az olyan fantáziaképek, aminőt az ábrázolásokon látunk vagy álmainkban, vagy pedig elménk közvetlen megragadása, esetleg ítéletünk más eszköze révén nyerünk, aligha hasonlítanának azokhoz a dolgokhoz, amelyeket előbb valóban létezőknek mondottunk, ha nem áradnának hozzánk valami ilyenféle dolgok is. Másrészt tévedés sem volna, ha valami másféle mozgást (a vélekedést) is nem vennénk magunkba, amely képzelő működésünkkel kapcsolatban van, de valamennyire különbözik tőle. Eszerint az a tévedés, ha nem erősítünk meg, vagy pedig megcáfolunk valamit, s az az igaz, ha megerősítjük vagy nem cáfoljuk meg. Ezt a felfogást nagyon meg kell szívlelnünk, hogy a tiszta látáson nyugvó ítéleti alapokat ne veszítsük el, a tévedés ne zavarjon össze mindent azáltal, hogy az igazsághoz hasonlóan megerősítjük.

A hallásról

A hallás is úgy keletkezik, hogy bizonyos áramlás indul ki a beszélőből, a zúgó vagy más zörejt adó tárgyból vagy bármiből, ami valamiképpen hallási benyomást kelt. Ez az áramlás hasonló részekből álló testecskékké szóródik szét, amelyek egymáshoz való kapcsolatukat állandóan megtartják s elküldőjükkel is különleges összefüggést tartanak. Ez az összefüggés okozza legtöbbször a befogadóban a hangfelfogást, vagy ha nem, legalább nyilvánvalóvá teszi egy tárgy jelenlétét. Anélkül ugyanis, hogy bizonyos fajta egybehangzás jutna el a tárgyról hozzánk, aligha keletkezne az olyasfajta (hang-) felfogás. Nem szabad tehát azt hinnünk, hogy a kibocsátott hang vagy valami azonos fajta jelenség ad formát a levegőnek (ez nagyon nehezen történhetne). Azt kell inkább hinnünk, hogy a bennünk keletkező ütés, mikor hangot adunk, bizonyos testecskéknek olyanfajta kiszorítását idézi elő, amely leheletszerű áramlást okoz. Ez kelti bennünk a hallás érzetét.

A szagról

A szagról is azt kell elfogadnunk, hogy mint a hang, aligha keltene valaha is érzetet, ha nem volnának bizonyos testecskék, amelyek a tárgytól elindulva megfelelő nagyságban az érzékszerv irányában mozognak. Egy részük összezavarva érkezik és idegenül (kellemetlenül), más részük rendezetten ér oda és megfelelően (kellemes szagként) hat.

IV. AZ ATOMOKRÓL. AZ ATOMOKNAK VAN ALAKJUK, SÚLYUK, NAGYSÁGUK, DE NINCSENEK MINŐSÉGI TULAJDONSÁGAIK. A VÁLTOZÁS NEM MÁS, MINT AZ ATOMOK HELYVÁLTOZTATÁSA

El kell azt is fogadnunk, hogy az atomok a tárgyi jelenségeknek semmilyen tulajdonságával nem rendelkeznek, kivéve az alakot, a súlyt, a nagyságot és azokat a tulajdonságokat, amelyek az alakkal szükségszerűen együtt járnak. Minden tulajdonság ugyanis változásnak van alávetve; az atomok viszont nem változnak, minthogy kell valami szilárdnak és feloldhatatlannak maradnia az összetett testek feloldódása után. Ez nem engedi, hogy a dolgok nem létezővé változzanak, vagy nem létezőből kialakuljanak, hanem az atomok áthelyeződése, néhány atom hozzáadódása vagy eltávolodása révén történik a változás. Ennélfogva szükségszerű, hogy az áthelyezhető elemek elpusztíthatatlanok legyenek és a változó dolog természetével ne rendelkezzenek, hanem (az atomoknak is) saját részecskéik és alakzataik legyenek. Szükségszerű, hogy ez szolgáljon maradandó alapul a változásoknak. Hiszen azokban az átalakulásokban is, amelyek a nagyság csökkenése miatt a szemünk előtt mennek végbe, az alakot mint állandóan meglevő sajátságot kell elfogadnunk; a tulajdonságok azonban nem maradnak meg a változó testben, ahogyan az alak megmarad, hanem az egész testből eltűnnek. Azok a visszamaradó részecskék elegendők arra, hogy az összetett testek különbségeit megalapozzák, mivel szükséges, hogy valami visszamaradjon és ne pusztuljon nem létezővé.

Az atomok nagyságáról

Hogy a jelenségek meg ne cáfolják, nem szabad azt hinnünk, hogy az atomok minden nagyságban előfordulnak; azt azonban el kell fogadnunk, hogy a nagyságukban vannak változatok. Ennek elfogadásával ugyanis jobban meg tudjuk magyarázni az érzéseinkkel és érzékelésünkkel kapcsolatos dolgokat. Az a feltevés ugyanis, hogy az atom mindenféle nagyságban előfordul, a minőségek különbségeinek magyarázatához sem kívánatos, viszont a feltevés szerint látható atomoknak szemünk elé is kellene jutni. Ennek a megtörténését azonban nem észleljük és nem is tudjuk elképzelni, hogy az atom hogyan lehetne látható.

Az atomok részeiről

Ezenkívül azt sem szabad elhinnünk, hogy egy határolt testben végtelen sok vagy bármilyen kicsiny részecskék lehetnek. Így hát nemcsak azt kell elvetnünk, hogy valamit a végtelenségig mindig kisebbre és kisebbre oszthatunk (különben minden dolgot erőtlenné teszünk és az atomösszetételekről alkotott felfogásunk révén arra kényszerülünk, hogy a létezőt, miközben mindinkább szétmorzsoljuk, nem létezővé aprózzuk el), hanem azt sem szabad hinnünk, hogy az elhatárolt testekben gondolatban a végtelenségig haladhatnánk mindig kisebb részek felé. Nem tudjuk ugyanis elképzelni, ha valaki azt mondja, hogy valamiben végtelenül sok vagy tetszés szerinti nagyságú részecskék vannak, hogyan lehetne az még

véges nagyságú. (Világos ugyanis, hogy a végtelenül sok részecske bizonyos nagyságú: márpedig bármilyen kicsinyek legyenek is az egyes részecskék, a testnek végtelenül nagynak kellene lennie.) Azután meg, mivel a határolt testnek van végső (kicsiny) pontja, amely csak önmagában nem látható, de megkülönböztethető, nem tudjuk elképzelni sem azt, hogy a hozzá sorban következő ne legyen éppen olyan, sem azt, hogyha sorban az egyik ponttól a másikig megyünk, gondolatban minden pontot érintve a végtelenségig haladhatnánk. Meg kell jegyeznünk, hogy a legkisebb észrevehető dolog sem nem olyan, hogy benne egyik részről a másikra haladhatnánk, de teljesen, minden tekintetben nem is különbözik tőle, hanem bizonyos rokonságban van azokkal, melyekben ily átmenet (egyik részről a másikra) lehetséges (mert van kiterjedése), csakhogy nem lehet részekre osztani.

Így hát, mikor e közös vonásuk (kiterjedt voltuk) analógiája alapján úgy véljük, hogy részeket különböztethetünk meg benne, egyiket erre, másikat arra (pl. egyiket jobbra, másikat balra), akkor voltaképpen egy másik, az előbbivel egyenlő pontnak (egy másik „végső pont"-nak) kell szemünkbe ötlenie. És az elsőtől kiindulva sorban szemléljük ezeket (a „végső pontokat") és nem ugyanazon a ponton belül és nem is úgy, hogy az egyik a maga részeivel a másik részeit érintené, hanem úgy, hogy sajátos jellegük révén (ti., hogy van kiterjedésük, ám megkülönböztethető részeik már nincsenek: tehát igazi egységek) mérik a testek nagyságát: több pont nagyobb testet, kevesebb pont kisebb testet határoz meg. Azt kell feltennünk, hogy ugyanígy aránylik (viszonylik) az atomban levő legkisebb részecske is az egész atomhoz: mert noha kicsinységben nyilván különbözik attól a végső ponttól, amit érzékileg szemlélhetünk, viszonya az egész atomhoz ugyanaz. Hiszen, hogy az atomnak is van nagysága, ezt már az érzékelhető testekhez való viszonya alapján megállapítottuk, csakhogy kicsinységben jóval az érzékelhető dolgok alá helyeztük. Továbbá e legkisebb, vegyítetlen (egyszerű, oszthatatlan) részecskéket határoknak kell tekintenünk, amelyek önmagukban, mint első (elemi) egységekben a kiterjedés mértékét szolgáltatják mind a nagyobb, mind a kisebb atomok számára, midőn értelmünk által a láthatatlan dolgokat szemléljük. Ugyanis az a rokonság, amely az atom részecskéi és az érzékelhető dolgok változhatatlan részei („végső pontjai") között fennáll, elégséges ahhoz, hogy tökéletesen keresztülvihetővé tegye eddigi következtetésünket; ámde, hogy ezek (az atom részecskéi), mint mozgással rendelkező testek, összegyűljenek (s így alkossák meg az atomot), ez már aztán teljesen lehetetlen. (E részecskék csak az atomban léteznek, tőle külön, önálló fizikai létük nincs.)

A végtelen térben nincs sem legfelső, sem legalsó

A Végtelenben nem lehet fentről vagy lentről szólani úgy, mintha a Végtelennek legfelső vagy legalsó pontjához viszonyítanók ezeket: hiszen, habár lehetséges a fejünk fölötti irányban — bárhol is álljunk meg — a végtelenségig előrehaladnunk, mégsem fog ez (az abszolút legmagasabb pont) soha feltűnni előttünk. De azt sem szabad állítani, hogy az, ami a gondolatban felvett pont alatt halad a Végtelenbe, ugyanazon ponthoz

képest egyszerre fenn és lenn is volna: mert ezt lehetetlen elgondolni. Tehát igenis lehet egy olyan mozgást venni, melyet a végtelenbe felfelé irányulónak fogunk fel, és egy olyat, amelyet lefelé irányulónak, még akkor is, ha a tőlünk a fejünk fölötti régiókba irányuló mozgás számtalanszor a fölöttünk élő lények lábaihoz érkezik is el és viszont a tőlünk lefelé irányuló mozgás az alattunk élők fejéhez jut el. Mert egészben véve e két mozgás mégis *csak* úgy fogható fel, hogy egymással ellentétes irányban halad a végtelenbe.

Az atomok gyorsasága egyenlő, nem függ attól,
hogy különálló vagy testekben összetömörült atomokról
van-e szó

Szükségszerű, hogy az atomok egyforma gyorsaságúak legyenek, amikor az űrön át úgy repülnek, hogy semmi sem ütközik beléjük. A súlyosak sem mozognak gyorsabban, mint a kis és könnyű atomok, ha semmi sem találkozik szembe velük. A kis atomok sem mozognak gyorsabban, mint a nagyok, mivel egész pályájuk egyforma, amikor beléjük sem ütközik semmi. Sem a felfelé, sem az oldalt irányuló mozgás, amely összeütközés révén keletkezik, sem a saját súlyuk folytán lefelé irányuló mozgás nem gyorsabb. Amennyi ideig ugyanis valamelyik mozgás érvényesül, addig az atom a gondolat gyorsaságával repül, míg csak valami szembe nem száll — akár kívülről, akár az atom saját súlya folytán — a lökés erejével. Az űrön át a repülés, ha semmiféle ellenállásba nem ütközik, minden felfogható távolságot észrevehetetlenül rövid idő alatt tesz meg. A lassúságnak és a gyorsaságnak a látszatát ugyanis az összeütközés megléte vagy hiánya okozza. (. . .)

V. A LÉLEKRŐL

Ezek után mindig az érzékelésekre és az érzésekre vezetve vissza okoskodásunkat (így lesz ugyanis legszilárdabb a hitünk) azt is be kell látnunk, hogy a lélek az egész atomtömegben szétszórt finom részecskékből álló test. Leginkább az olyan lehelethez hasonlíthatjuk, amelyhez valami meleg vegyült: bizonyos tekintetben az elsőhöz, más szempontból pedig a másodikhoz hasonlít. A lélek harmadik része finom részecskéivel a fenti kettőt is sokkal felülmúlja, s ennélfogva az atomtömeg többi részével még inkább képes együtt érezni. Ezt az egészet a lélek erői igazolják, az érzések, a gyorsan fellépő indulatok, a gondolatok és az, amitől megfosztva meghalunk. Azt is le kell szögeznünk, hogy az érzékelésnek a legfőbb oka a lélek; aligha fogna fel azonban érzéki benyomást, ha az atomtömeg többi része nem fedné el valamiképpen. Az atomtömeg többi része, amely a léleknek az érzékelés ezen okát adja, ezért tőle részt kap ebből a járulékos tulajdonságából is, de semmi esetre sem mindből, amelyekkel a lélek rendelkezik: ezért van, hogy a lélek távozása után az atomtömeg többi része képtelen az érzékelésre. Az atomtömeg többi részének ugyanis önmagában nem volt ilyen képessége, hanem egy másik, vele együtt létrejött valami nyújtotta neki azt. Ez a létező az önmagában teljessé tett erejével az (ato-

mok) mozgása révén az érzékelés képességét önmaga számára önmagában létrehozta s azután az érintkezés és az együttérzés folytán a többi résznek is átadja, ahogy már mondtam. Ezért a lélek, amíg az emberben van, akkor sem érzéketlen, ha valamelyik más testrész elvész; sőt ha belőle (a lélekből) is együtt vész valami, akkor, amikor a lelket beborító valami egészen tönkremegy, vagy egy része elpusztul, ha a lélek egyáltalán megmarad, megtartja érzékelő képességét. Az atomtömeg többi része viszont, ha egészben vagy részben meg is marad, nem rendelkezik az érzékelés képességével, ha az az atommennyiség elveszett, amely a lélek lényegéhez szükséges. Sőt ha az egész atomtömeg feloszlik, a lélek is szétszóródik és nem tartja meg többé ugyanazokat az erőket és nem mozog, úgyhogy érzékelni sem tud. Nem lehet ugyanis elképzelni, hogy a lélek továbbra is érzékeljen, ha nincs a testi szervezetben és hogy továbbra is ugyanazokat a mozgásokat hajtsa végre, amikor a lelket beborító és körülvevő valami nem olyasfajta, mint amilyenben most van és ezeket a mozgásokat végrehajtja. Hanem hát ehhez még azt is meg kell gondolnunk, hogy az általános szóhasználatban testetlennek azt mondják, amit önmagában létezőnek gondolnak. Semmilyen testetlent nem gondolhatunk önmagában létezőnek, kivéve az űrt. Az űr viszont nem képes sem hatni, sem hatást elszenvedni, hanem csak önmagán át mozgási lehetőséget nyújt a testeknek. Azok tehát, akik azt mondják, hogy a lélek nem testi valami, esztelenül beszélnek. Hiszen sem cselekedni, sem felfogni nem tudna, ha olyan fajta volna. Valójában pedig világosan megkülönböztethetjük a lélekkel kapcsolatban ezt a két járulékot. Ha valaki a lélekre vonatkozó mindezen fejtegetéseinket az érzésekre és érzékelésekre visszavezeti, jól megjegyezve azt, amit fentebb mondottunk, be fogja látni, hogy tételeinkben mindezt eléggé összefoglaltuk ahhoz, hogy ezekből kiindulva szilárd alapokkal a részletkérdések alapos kutatására induljon.

A testek járulékairól (alak, szín, nagyság, súly stb.)

Tudnunk kell továbbá, hogy az alakok, színek, a nagyság- és súlyviszonyok és mindazok, amiket a testről állíthatunk, jóllehet állandó tulajdonságai minden testnek, vagy pedig csak a látható és épp e tulajdonságok érzékelése révén felfogható testeknek, nem tekinthetők önálló létezőknek. (Ezt ugyanis lehetetlen elképzelnünk.) Azt sem szabad feltételeznünk, hogy egyáltalán nem léteznek, sem azt, hogy bizonyos fajta testtel összefüggő test nélküli létezők, vagy hogy anyagi részei a testnek, hanem azt kell tartanunk, hogy az egész test a maga teljességében a saját állandó természetét az ő összességükből meríti. Nem abban az értelemben, mintha azok összekapcsolódásának az eredménye volna (mint amikor egy nagyobb szerkezet alakul ki a részecskékből, akár a legkisebb elemekből, akár pedig más, az egész testnél kisebb részecskékből), hanem csak úgy, ahogy mondom: azok összességéből meríti a saját állandó létezését. Minden állandó tulajdonságnak megvan a saját eszköze, hogy észrevehessék és megkülönböztethessék, úgy azonban, hogy mindig követi az egésznek a képe, s attól semmiképpen sem lehet elválasztani, hanem éppen amiatt mondunk valamit testnek, mert mindazokról a tulajdonságokról együtt veszünk tudomást.

Az ideiglenes járulékokról

Azonkívül a testeket gyakran érik és nem követik állandóan (ideiglenes járulékok, amelyekről nem szabad azt hinnünk, hogy egyáltalán nem léteznek, vagy pedig az egész test tulajdonságával rendelkeznek), sem azt, hogy a láthatatlan dolgok közé tartoznak vagy testetlenek. Ha a megnevezést a leggyakoribb jelentésében használjuk, akkor nyilvánvaló lesz, hogy az ideiglenes járulékok az egésznek a természetével sem rendelkeznek, amelyet mi teljességében felfogva testnek nevezünk, sem az állandó tulajdonságok természetével, amelyek nélkül testet nem lehet elképzelni. Bizonyos felfogó műveletek eredményeképpen, miközben az egész test is ott van, adhatjuk ezt a megnevezést, de csak abban az esetben, ha mindegyik éppen a szemünkbe tűnik, mivel az ideiglenes járulékok nem maradandóak. Nem szabad kizárnunk az ideiglenes járulék közvetlen belátását a létezők világából azért, mert nem rendelkezik annak az egésznek a természetével, amelyen előfordul, s az állandóan megmaradó tulajdonságok természetével sem. Azt sem szabad azonban hinnünk, hogy önálló létezők (ezt sem az ideiglenes járulékokról, sem az állandó tulajdonságokról nem lehet elképzelni), hanem ahogy érzékelésünknek is megmutatkozik, azt kell gondolnunk, hogy mindezek a testeken fordulnak elő, mint járulékok, és nem maradnak meg állandóan, s önmagukban véve nincs helyük az anyagi létezők sorában, hanem azon a módon látjuk őket, ahogy az érzékelésünk jellegzetességüket mutatja.

Az időről

A fentiekhez még a következőket is jól meg kell jegyezni: az időt nem szabad úgy kutatnunk, mint a többi dolgot, amelyet egy alapul szolgáló tárgyon olyanformán vizsgálunk, hogy visszavezetjük az általános fogalmakra, amelyeket saját elménkben kialakítottunk, hanem magát a közvetlen intuíciót, amelynek alapján hosszú vagy rövid időről beszélünk, kell vizsgálnunk, úgy alkalmazva intuíciónkat az időre, mint más dolgokra szoktuk. Más megjelöléseket sem szabad, mint jobbakat, az időre alkalmazni, hanem a szokásos kifejezéseket kell használnunk vele kapcsolatban. Más egyebet sem szabad róla állítani, mintha az lényegében azonos volna ezzel a különleges létezővel (mert néhányan ezt teszik), hanem mindenekelőtt csak gondolatban kell megjelenítenünk azt, amivel egybekapcsoljuk azt a sajátságot és amivel mérjük. Ehhez ugyanis nem bizonyításra, hanem annak meggondolására van szükség, hogy az időről a nappalokkal és éjszakákkal és azok részeivel kapcsolatban beszélünk, hasonlóképpen érzésekkel és érzésektől mentes állapotokkal, mozgásokkal és nyugalmi helyzetekkel összefüggésben: ezekkel kapcsolatban ismét valamilyen sajátságos fajtájú járuléknak fogjuk fel azt, amire az idő megjelölést alkalmazzuk.

A fentebb mondottakon kívül azt is el kell hinnünk, hogy a világok és minden határolt összetett test, amely állandóan a látott dolgokhoz hasonló benyomást kelt, a végtelenből keletkezett, és hogy minden olyan dolog, a nagyobbak és a kisebbek egyaránt, az anyag sajátságos összesűrűsödéséből vált ki; és mind újból felbomlik, egy részük gyorsabban, más reszük lassabban, egyik részük ilyen, többi részük másfajta okok hatása alatt. Azt nem kell hinnünk, hogy a világok szükségszerűen egyfajta alakúak (sem azt, hogy minden lehetséges alakot felvehetnek. Hinnünk kell továbbá, hogy minden világban vannak élőlények, növények és más dolgok, amelyeket mi ebben a világban látunk). Senki sem tudná ugyanis kimutatni, hogy bizonyos fajta világban olyanfajta magok (atomok), amelyekből élőlények, növények és a többi szemlélt dolgok valamennyien össze vannak téve, nem léteznek, vagy hogy másfajta világban viszont ez nem is volna lehetséges.

A nyelv eredetéről

Azt is el kell továbbá fogadnunk, hogy az emberi természetet sok mindenféle dologban maguk az életkörülmények tanították, és kényszerítőleg irányították, a gondolkodás pedig a természet által nyújtott dolgokat pontosan kidolgozza és további dolgokat talál fel, bizonyos körülmények között gyorsabban, más körülmények között lassabban, bizonyos periódusokban és időkben (nagy előrehaladást tesz), más korokban kisebbet. Így hát a neveket is kezdetben nem meggondolás alapján adták, hanem az emberek természete a különböző népeknél különböző módon sajátságos érzéseket fogadott be és sajátságos benyomásokat fogott fel; az egyes érzések és benyomások alapján megformált levegőt sajátságos módon annak a különbségnek megfelelően bocsátotta ki, amely alkalmasint az egyes népek lakóhelyei között van. Később minden népnél közös meggondolás alapján is adtak sajátságos neveket, hogy a jelentéseik egymás számára kevésbé legyenek kétértelműek és rövidebben meg lehessen őket fogalmazni. Azok, akik addig nem látott dolgok fogalmait vitték be, mivel megismerték azokat, amikor továbbadták, bizonyos hangokat a természetes kényszer alapján ejtettek ki, másokat a legáltalánosabb képzési mód szerint, meggondolás útján választották, s így tették jelentésüket világossá.

VII. AZ ÉGI JELENSÉGEKRŐL. AZ ÉGITESTEK NEM ISTENEK ÉS MOZGÁSUKAT SEM AZ ISTENEK IRÁNYÍTJAK

Azután meg nem szabad azt hinnünk, hogy az égitestek mozgása, megfordulása (a Nap és a Hold) fogyatkozása, felkelése és leszállása, és a fentiekhez hasonló dolgok úgy történnek, hogy valaki irányítja, elrendezi, illetve valaha elrendezte és ugyanakkor ez a lény a halhatatlansággal együtt teljes boldogságot is élvez. Az ügyes-bajos dolgok, a gondok, a düh és a szeretet kitörései ugyanis nem férnek össze az istenek boldog-

ságával, hanem mindez a gyengeséggel, a félelemmel és a környezettől való függéssel tartozik egybe. Az sem lehet, hogy a boldogsággal rendelkező lények egyszersmind összecsomósodott tűz is legyenek, s akaratuk szerint vegyék fel saját pályájukat. Meg kell őriznünk teljesen az istenek magasztosságát minden megjelölésben, amelyek ilyenfajta fogalmakhoz vezetnek, hogy ezekből az istenek fenségével ellentétben álló vélekedések ne keletkezzenek. Ellenkező esetben ez az ellentét a lelkekben a legnagyobb zavart idézi elő. Azt kell tartanunk tehát, hogy a körforgások törvényszerűsége annak folytán jött létre, hogy az anyag a világ keletkezésekor eredetileg ezekbe a gömbszerű tömegekbe záródott be.

Az égi jelenségeket többféleképpen magyarázhatjuk

Azt kell hinnünk továbbá, hogy a legfontosabb jelenségek *okának* kutatása a természetfilozófia feladata és hogy az égi jelenségekről való tudásunkban a boldogság ebben és annak az ismeretében rejlik, hogy milyen természetű létezőket látunk az égi jelenségek között, továbbá abban, ami rokon a boldogságunkhoz szükséges pontos tudással, nemkülönben annak felismerésében, hogy semmi, ami többféleképpen és valahogy másképp is lehetséges, nem tartozik ezek közé, hanem egyszerűen: az elpusztíthatatlan és boldog lényben egyáltalán semmi sincs, ami kétséget vagy bárminő zavart okozna. Hogy ez feltétlenül így van, értelmünkkel is beláthatjuk. Az azonban, ha valaki az égitestek lenyugvásának, felkelésének, megfordulásának, elsötétedésének és az ezekhez hasonló jelenségeknek részletes kutatásával foglalkozik, semmit sem jelent ahhoz a boldogsághoz, amelyet a tudás nyújt, hanem az ilyesmik ismeretében is éppúgy retteghetnek, mintha nem ismerték volna őket, ha nem tudják, hogy milyen a jelenségeknek a természete és a végső oka. Sőt, még nagyobb is lehet a félelmük, ha a részletek megismerése folytán felébredt csodálkozásuk nem képes megoldást találni és megérteni az alapjelenségek törvényszerűségét. Ezért, ha az égitestek fordulatainak, lenyugvásainak, felkeléseinek, elsötétedéseinek és az efféléknek több okát is találjuk, ahogy a részletekre irányuló kutatásnál is történt, nem szabad azt hinnünk, hogy azokra a dolgokra irányuló kutatásunk nem volt elég alapos lelkünk zavartalanságának és boldogságának a gyarapítására. Ilyenformán azt is meg kell vizsgálnunk, hány féle módon megy végbe nálunk (a Földön) a hasonló jelenség, ha az égi jelenségek és minden, érzékszerveink számára megfoghatatlan jelenség okát kutatjuk. Azokat az embereket pedig meg kell vetnünk, akik nem tudják, mi az, ami csak egyféleképpen létezik vagy jött létre, s mi az, ami többféleképpen juthat elénk (az olyan dolgok esetében, amelyek csak bizonyos távolságról nyújtanak magukról képet), s még csak azt sem tisztázták magukban, hogy milyen dologban nem lehetséges nyugvópontra jutni. Ha azt tartjuk, hogy egy jelenség így is végbemehet és oly körülmények között is, melyek mellett a lelki nyugalom hasonlóképpen lehetséges, akkor éppen azért, mert tudjuk, hogy a jelenség különböző módon is végbemehet, épp olyan lelki nyugalmat élvezünk, mintha tudnánk, hogy éppen úgy és nem másképp történik.

Az istenekre vonatkozó helytelen felfogás a lélek zavarainak legfőbb forrása

Mindehhez még azt is tisztán kell látnunk, hogy az emberi lélekben a legnagyobb zavart az okozza, hogy az égitesteket boldog és halhatatlan lényeknek gondolják és ugyanakkor ezekkel ellentétben álló szándékokat, cselekedeteket és indító okokat tulajdonítanak nekik; a zavar másik oka, hogy mindig örökké tartó nyomorúságot várnak és képzelnek el a mítoszoknak megfelelően, vagy pedig rettegnek a halálban való érzéktelenségtől, mintha az egyáltalán érdekelné őket; a zavar harmadik fő oka, hogy ez nem ésszerű meggyőződés alapján történik velük, hanem valami értelmetlen előítélet révén s ezért, mivel nem ismerik a szenvedés határait, ugyanolyan vagy még nagyobb zavart szenvednek, mintha ugyanezt a hiedelmet ésszerű meggyőződés alapján nyerték volna. A lelki nyugalom azonban abban van, hogy mindettől megszabadulunk és állandóan emlékezetünkben tartjuk a leglényegesebb általános tételeket.

Az érzéki észrevételekre kell támaszkodni

Ezért az aktuális érzésekre és észrevételekre kell figyelnünk, éspedig a közösen észlelt jelenségekre együtt, az egyedül észleltekre pedig külön, valamennyi ítéleti alap figyelembevételével, minden közvetlen intuícióra. Ha ugyanis ezekre tekintettel vagyunk, helyesen ítéljük meg a zavarnak és a félelemnek az okát és megtanulva az égi tüneményeknek és a többi újra meg újra elénk kerülő jelenségeknek magyarázatát, megszabadulunk azoktól, amik a többi embernek szörnyű félelmet okoznak.

Befejezés

Ez a legfontosabb tanításaim összefoglalása, kedves Hérodotosz, a mindenség lényegéről. Talán alkalmas lesz ez az előadás arra, hogy pontosan megértsék. Azt hiszem, ha valaki nem is lesz képes, hogy a tanítás minden részletének alapos kutatásához hozzákezdjen, a többi emberrel szemben mégis összehasonlíthatatlan erőt fog nyerni. Hiszen önmagától is sok részletkérdést fog világossá tenni az egész rendszerünkkel való kapcsolat alapján, és ha ezeket az alapelveket emlékezetébe vési, állandóan segíteni fogják. Ez az összefoglalás ugyanis olyan, hogy azok is, akik a részletkérdéseket kielégítő módon vagy teljesen áttanulmányozták, a mindenség természetéről való kutatásaik nagy részét ilyenfajta belátásokra vezethetik vissza. Azok közül pedig, akik nem tartoznak minden tekintetben a tökéletes (kutatók) közé, ebből az összefoglalásból egyesek szóbeli előadás nélkül is gyorsan szerezhetnek áttekintést az alapigazságokról, hogy így lelkük nyugalmát biztosíthassák.

Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény. I. köt.
Tankönyvkiadó 1962.
128—139. old.

i. e. 427—347-ig élt, arisztokrata családból származott. Objektív idealista filozófus volt. Mestere Szokratész. Később „Akadémiát" nyitott (i. e. 387-ben) és ott tanított. Ellensége az athéni demokráciának, a materializmusnak és a szofisták relativizmusának is. Álláspontja szerint az igazi világ az állandó, változatlan és mozdulatlan ideák (eszmék) világa. A földi világ csupán ezek árnyéka, az ideák utánzata. Az ideákat a halhatatlan emberi lélek visszaemlékezéssel ismeri meg. Az árnyékvilágról érzékszerveinkkel szerezhetünk ismereteket, ezek azonban nem lehetnek igazságok, csak vélekedések.

Platón filozófiája, bár alapvetően metafizikus jellegű, sok dialektikus vonást tartalmaz. Különösen sokat foglalkoztatta a lét—nem-lét, azonosság—különbség, az ellentétek, az egy—sok, változás—változatlanság, az ellentétbe való átalakulhatóság vagy át nem alakulhatóság stb. dialektikája.

Társadalomfilozófiája a rabszolgatartó társadalom igazolását, válságának megoldását célozta. Szerinte az már az ideák világában eldől, hogy kiből lesz „filozófus", „őr" (az uralkodó osztályok tagja), illetve dolgozó közember. Utópikus államában az uralkodó osztályok tagjai vagyon-, nő- és gyermekközösségben éltek, hogy egységesek, összeforrottak legyenek a szegényekkel és főleg a rabszolgákkal szemben.

Platón igen sokat írt. Írásai művészileg megformált dialógusok. Feltehetőleg hiánytalanul ránk maradtak.

PLATÓN: TÖRVÉNYEK

(RÉSZLET A X. KÖNYVBŐL)

I. A tettleges bántalmazások után az összes erőszakos cselekményekre vonatkozólag a következő egységesen összefoglaló törvényes rendelkezést mondjuk ki: senki se vegye el és ne hajtsa el a másét, és ne is használja embertársainak semmiféle tulajdonát, ha a tulajdonos nem adja beleegyezését. Mert az ilyen eljárással függenek össze az összes említett bajok is, és miként a múltban, a jövőben is össze fognak függni. De kapcsolatban vannak ezzel egyéb igen súlyos vétkek is: így az ifjak féktelen és fennhéjázó erőszakoskodásai; s ezek akkor a legsúlyosabbak, ha templomok és egyéb szent helyek ellen irányulnak, különösen, ha állami szent helyek vagy szent szokások ellen, vagy egy törzs tagjainak vagy más efféle közösségeknek közös szentségei ellen. Másodsorban a magán-szenthelyek és sírok elleni vétségek, harmadsorban a szülők ellen — az említetteken kívül — elkövetett tiszteletlen és féktelen cselekmények következnek. A féktelenség negyedik faja az, ha valaki nem törődve a hatóságokkal, eltulajdonít vagy használatba vesz olyasmit, ami az övék, noha nem kapott rá tőlük engedélyt. Az ötödik az, ha bármely polgárnak polgári becsületét sértették meg: ez is törvényes megtorlást kíván. Mindezek számára törvényes rendelkezést kell megállapítani a közjó érdekében.

A templomrablásról — mind erőszakos, mind alattomos fajáról — már összefoglalóan szólottunk, hogy milyen büntetés vár rá. Most azt kell megállapítanunk — miután a meggyőző intelmet alapvetésül előrebocsátjuk, milyen büntetés várjon arra, aki szóval vagy tettel fennhéjázóan vétkezik az *istenek* ellen. Intelmünk pedig a következő legyen. Aki a törvényekkel megegyezően abban a meggyőződésben van, hogy vannak istenek, az soha szándékosan sem istentelen tettet el nem követ, sem törvényt és hagyományt sértő beszédet nem ereszt ki száján; hanem csak az követ el ilyesmit, aki a következő három állapot egyikében szenved: vagy nem hisz istenekben; vagy úgy véli, hogy *vannak* ugyan, de *nem törődnek* az emberekkel; vagy harmadjára: azt gondolja, hogy könnyen lecsillapíthatók, ha áldozatokkal és imákkal félrevezetik őket.

Kleiniasz: Hát mit tegyünk, vagy mit szóljunk mindezekre?

Athéni: Barátom, először is hallgassuk meg őket: mi az, amit sejtelmem szerint irántunk való mélységes megvetéssel, tréfálkozva erről mondanak.

Kleiniasz: Vajon mit?

Athéni: Valószínűleg enyelegve ilyesmit mondanának: „Ó athéni, spártai és knoszoszi barátunk, *való* az, amit mondtok. Mert közülünk néme-

lyek egyáltalán nem hisznek istenekben, némelyek pedig olyanoknak tartják őket, amilyeneknek ti említettétek. Méltányosan kérünk tehát titeket, hogy — miként ti is méltányosnak tartottátok egész törvényhozástok számára — mielőtt kemény büntetésekkel fenyegetnének meg bennünket, próbáljatok előbb *rábeszélni* és *felvilágosítani* afelől, hogy *vannak istenek*, elégséges bizonyítékokat hozva fel — és győzzetek meg arról is, hogy *jobbak* az istenek annál, mintsem az igazság ellenére, ajándékokkal elbűvölve el lehessen fordítani sújtoló kezüket. Hiszen mostanság ezeket és más efféléket hallunk a legjobbnak tartott költőktől, szónokoktól, jósoktól és papoktól, és sok-sok más embertől, s ez legnagyobb részünket nem arra buzdítja, hogy ne kövessünk el igazságtalanságot, hanem arra, hogy kövessünk el, de próbáljuk (áldozatokkal) jóvátenni. Tehát méltányosan kérhetjük oly törvényhozóktól, kik nem nyerseknek, hanem emberségesnek mondják magukat, hogy először meggyőzést és rábeszélést alkalmazzanak velünk szemben, ha nem is sokkal jobb bizonyítékokat hozva fel a többieknél az istenek létezése mellett, de legalább az igazsághoz közelebb állókat. Talán meg tudtok győzni bennünket. Tehát próbáljátok kifejteni, amire kérünk, ha méltányos az, amit mondunk.

Kleiniasz: Hát nem könnyű igazolni, barátom, azt, hogy vannak istenek?

Athéni: Hogyan?

Kleiniasz: Először is bizonyítják ezt a Föld, a Nap és az összes csillagok, továbbá az évszakok szép rendje, az időnek évek és hónapokra való beosztása. Végül az is, hogy az összes hellének és barbárok hisznek istenekben.

Athéni: Csak attól félek — mert azt csak nem mondhatom, hogy restelkedem előttük —, hogy ezek a gazfickók lenéznek majd ezért benneteket. Hiszen ti nem is ismeritek ellenvéleményüknek igazi okát, hanem azt hiszitek, hogy csupán a vágyak és gyönyörökkel szemben való gyengeségük folytán térnek lelkeik az istentelenség útjára.

Kleiniasz: Hát mi az oka ezen kívül?

Athéni: Körülbelül az, amit ti — minthogy kívül éltek a mi szellemi világunkon — egyáltalán nem is ismerhettek, hiszen rejtve kell, hogy legyen előttetek.

Kleiniasz: Mit értesz ezen?

Athéni: Az igazi ok: valami *súlyos tudatlanság*, amely azonban a legnagyobb belátás színében tűnik fel.

Kleiniasz: Hogy érted ezt?

II. Athéni: Vannak nálunk írásba foglalt elbeszélések, amelyek nálatok nincsenek meg állami berendezkedésetek kiválósága folytán — ha helyesen fogom fel a dolgot —, némelyek közülük különféle versmértékekben, mások prózában szólnak az istenekről, s a legrégibbek arról szólnak, hogyan keletkezett az égboltozatnak és a többi dolgoknak első alakja, s a kezdettől továbbhaladva nemsokára az istenek születését tárgyalják s azt, hogy születésük után hogyan érintkeztek egymással. Hogy azután mindez a hallgatók számára egyébként üdvös vagy nem üdvös hatású-e, arról nem könnyű elítélő véleményt mondani, amikor ily régi írókról van szó; azonban, ami a szülők tiszteletét és gondozását illeti, e tekintetben

már igazán nem mondhatom azt, hogy hasznosak volnának, vagy hogy egyáltalán megfelelnek a valóságnak. Tehát hagyjuk e régi írókat békében, és mindenki úgy szóljon róluk, ahogy az isteneknek kedves.

Azonban vádat kell emelnünk az újabb bölcsek ellen, amennyiben hibáknak és bajoknak okozói. Ezeknek a tanai a következő hatással vannak: ha én és te bizonyítékokat hozunk fel az istenek léte mellett, s eközben az említett érvekre hivatkozunk, hogy a Nap, a Hold, a csillagok és a Föld istenek és isteni lények — akkor az emberek e bölcsektől meggyőzve azt fogják mondani, hogy mindez csak merő föld és kő, s így nem is képes törődni az emberi dolgokkal, s a mi érvelésünk csak szép szavakkal feldíszített behízelgő beszéd.

Kleiniasz: Súlyos ellenvetést említettél, barátom, még ha csak ez az egy volna is; de még súlyosabb a helyzet, minthogy sok ilyen van.

Athéni: Mitévők legyünk hát? Mit szóljunk? Vajon védekezzünk, mint olyan emberek, akiket valaki bevádolt istentelen emberek előtt, akik viszont maguk is vádlottak a mi törvényhozásunk színe előtt, és azt mondják, hogy mi erőszakosan járunk el, mikor egyszerűen törvényeket hozunk azon az alapon, hogy vannak istenek? Vagy inkább búcsút mondva nékik, térjünk vissza törvényhozó munkánkhoz, nehogy a bevezetés hosszabbra nyúljon a törvényeknél? Mert ez a fejtegetés nem lesz rövid, ha az istentelenségre hajlandók számára egyrészt megfelelő bizonyítékokkal szolgálunk, azon problémákra vonatkozólag, amelyekre nézve kívánták, másrészt bizonyos dolgok iránt félelmet keltünk bennük, végül felháborodást keltve bennük minden olyan állítással szemben, amellyel szemben ez van helyén — csak ezek után foghatunk a törvényhozáshoz.

Kleiniasz: De hiszen, barátom, e rövid idő alatt aránylag sokszor megmondottuk, hogy a jelen esetben nem kell a szűkszavúságot többre becsülni a hosszabb fejtegetéseknél. Hiszen senki sem hajt bennünket. Tehát nevetséges és könnyelmű eljárás volna oly színben tűnnünk fel, hogy a legjobb helyett a — legrövidebbet választjuk. Hiszen nem kis jelentősége van annak, hogy fejtegetéseinknek meglegyen a meggyőző erejük arra nézve, hogy vannak istenek és pedig jók, akik az igazságot az embereknél jobban tisztelik. Mert ez lenne a legszebb és legjobb bevezetés összes törvényeinkhez. Ne sajnáljuk tehát a fáradságot és ne siessünk, hanem ami meggyőző erejű érvet csak fel tudunk hozni, semmit se mellőzzünk, hanem lehetőleg alaposan menjünk végig e kérdésen.

III. Athéni: Szavaid szinte imádságra hívnak fel, oly lelkesen törekszel a közös cél felé. S valóban nem lehet többé habozni. Ám hogyne jutna indulatba az ember, ha az istenekről még bizonyítani kell, hogy: *vannak?* Mert szükségképpen neheztelni kell, sőt gyűlölni kell azokat, akik e fejtegetéseink okai, akik nem hallgatnak a mítoszokra, amelyeket kisgyermekkoruk óta szinte a tejjel együtt anyjuktól és dajkájuktól magukba szívtak, mint hol játékosan, hol komolyan mondott varázséneket, — majd az áldozatok alkalmával ugyanezt hallották az imádságokban, és látták az ezt követő látványt, ami leggyönyörűségesebb élménye lehet egy ifjúnak, midőn látja és hallja az áldozók cselekményeit, és tanúja annak, hogy szülei mind önmagukért, mind gyermekeikért a legszentebb komolysággal fordulnak imádsággal és könyörgéssel az iste-

nekhez, mint a legnagyobb mértékben *létező* lényekhez, — és látták meg hallották, hogy mind a görögök, mind a barbárok valamennyien, szerencséjükben és szerencsétlenségükben egyaránt, napkeltekor és a Hold feljöttekor, valamint napnyugtakor és a Hold lenyugvásakor térdreborulva imádkoznak, nem mintha nem volnának, sőt inkább, mert nagyon is *vannak* istenek, és még a gyanúja sem merülhet fel annak, hogy nincsenek. Akik tehát mindezeket lenézik, mégpedig minden alapos ok nélkül — amint mindenki állíthatja, akinek csak egy kis belátása is van —, és ezzel minket mostani fejtegetéseinkre kényszerítenek, ugyan hogyan volna képes az ember ezeket szelíd szavakkal téríteni észre és felvilágosítani az isteneket illetőleg először is arról, hogy *vannak*? De mégis erőt kell vennünk magunkon; mert nem volna helyes, ha mindkét fél magánkívül volna: az egyik a gyönyörben való telhetetlensége folytán, a másik pedig azért, mert emezekre haragszik. Szóljon hát a következő elöljáró beszéd indulat nélkül, szelíden azokhoz, kiknek ilyen fogyatékos a belátásuk, mintha csak egyikükkel beszélgetnénk: „Fiam, még fiatal vagy; maga az idő, amint előrehalad, fog arra késztetni, hogy sok mostani nézetedet megváltoztatva ellentétes felfogásra térj. Várd be tehát azt az időt, s majd akkor ítélj a legfontosabb dolgok felől. A legfontosabb pedig az, amire most nem is gondolsz, hogy vajon helyesen vélekedsz-e az istenek felől, s így helyesen élsz-e, vagy sem. Először is egy fontos körülményt akarok erre vonatkozólag tudomásodra hozni, és a tapasztalat sohasem fog meghazudtolni. Nem Te vagy az egyetlen, és nem a Te barátaid az elsők, akik ily véleményben vagytok az istenek felől, hanem mindig akadnak többen vagy kevesebben olyanok, kik ebben a betegségben szenvedtek. Nos, hát elmondhatom Neked annak alapján, hogy közülük sokkal együtt voltam, hogy még soha senki, aki ifjú korában azt a nézetet tette magáévá az istenek felől, hogy *nincsenek*, nem maradt meg végig öregkorára ebben a véleményében. A másik két balvélemény az istenek felől bizony inkább megmarad —, ha nem is sok emberben, de némelyekben —, hogy vannak ugyan istenek, de mitsem törődnek az emberi dolgokkal, és a másik, amely szerint törődnek ugyan, ámde könnyen kiengesztelhetők áldozatokkal és imákkal. Várj tehát azzal — ha ugyan hallgatsz rám —, hogy lehetőleg határozott véleményed legyen ezekről a dolgokról, és tedd vizsgálódás tárgyává, hogy vajon így, vagy másképp áll-e a dolog, és hallgasd meg mások véleményét, leginkább pedig a törvényhozó tanítását. S ez idő alatt ne merészelj vétkezni az istenek ellen. A törvényhozónak pedig mind most, mind a jövőben is, meg kell kísértenie, hogy felvilágosítást adjon erről a kérdésről, hogy is áll tulajdonképpen:"

Kleiniasz: Véleményünk szerint, barátom, eddig mindent a legszebben mondtál.

Athéni: Teljesen így van, ó, Megillosz és Kleiniasz, azonban közben észrevétlenül egy csodálatos gondolatra bukkantunk.

Kleiniasz: Milyen gondolatra?

Athéni: Amely sokak szemében valamennyi gondolat között a legbölcsebbnek látszik.

Kleiniasz: Fejtsd ki világosabban!

IV. Athéni: Azt mondják némelyek, hogy a dolgok valamennyien részben természettől, részben véletlenül, részben pedig mesterségesen keletkeztek, keletkeznek és fognak is keletkezni.

Kleiniasz: Hát nincs igazuk?

Athéni: Legalábbis valószínű, hogy bölcs embereknek igazuk van; ámde kövessük csak gondolataikat és vizsgáljuk meg, voltaképpen mit is gondolnak.

Kleiniasz: Minden esetre!

Athéni: Azt mondják, hogy minden valószínűség szerint a dolgok közül a legnagyobbakat és legszebbeket a természet és a véletlen hozta létre, a kisebbeket ellenben a művészet és mesterség, amely a természettől készen kapva az első és nagy dolgokat, formálja és kimesterkedi a kisebb dolgokat valamennyit, amiket aztán mindnyájan műalkotásoknak, illetve mesterséges készítményeknek nevezünk.

Kleiniasz: Hogy érted ezt?

Athéni: Elmondom hát világosabban: azt állítják, hogy a tűz, víz, föld és levegő valamennyien a természet és a véletlen művei, a művészetnek semmi szerepe sem volt létrejöttüknél; viszont az ezek után keletkezett testek: a Föld, a Nap, a Hold és a csillagok, ezek által (nevezetesen az említett négy „elemből") keletkeztek, ez elemek pedig teljesen lélektelenek. Már most ezek az elemek saját erejüknek véletlen és tervszerűtlen sodra által mozgásba hozva, ahogyan éppen összetalálkoztak, valami rokonság folytán összeilleszkedtek, a meleg anyagok a hidegekkel, vagy a szárazak a nedvesekkel, a lágyak a keményebbekkel, s általában minden, ami az ellentétek vegyülése folytán természeti szükségszerűséggel, ámde teljesen véletlenül és találomra vegyült össze, így keletkezett — tehát így jött létre az egész csillagos ég, valamint minden, ami csak az égen van, továbbá az állatok és növények valamennyien, s ezen az úton (tehát az ellentétes minőségek véletlen keveredéséből) keletkeztek az összes évszakok —, hangsúlyozzák: *nem ész által*, sem nem valamely isten, sem öntudatos művész által, hanem — mint mondottuk — *természet* és *véletlen folytán*. A művészet csak később ezekből — a véletlen folytán létrejött halandókból, s így másodrangúnak és halandónak született, s ezért hozott létre holmi, a természetes lét szempontjából másodrangú, az igazi létben alig részesülő játékos alkotásokat, melyek csak afféle képmásai a valóságnak, s ebben rokonai egymásnak; ilyenek a festészet, a zene és a többi velük együtt dolgozó művészetek alkotásai. Azok a művészetek pedig, amelyek valami komoly dolgot is produkálnak, a természettel párosították a maguk képességét, mint például az orvostudomány, a földművelés, a testgyakorlás; — ami a politikát illeti, ennek is van egy kis köze — úgy mondják — a természethez, ámde java része csak mesterség. S így a törvényhozás is a maga egészében nem a természettől van, hanem csak mesterséges alkotás. Éppen ezért rendelkezései és megállapításai nem felelnek meg a valóságnak és így nem igazak.

Kleiniasz: Hogy érted ezt?

Athéni: Úgy — Te boldog ember —, hogy szerintük először is az istenek is mesterséges alkotások, akik nem természettől, hanem csak bizonyos hagyomány alapján vannak, s ezért más vidékeken mások és má-

sok, aszerint, ahogyan éppen az ottani emberek egymással megállapodtak és a hagyományt megalapozták.

És éppígy: más dolgok szépek természet szerint, és ismét mások emberi megállapodás szerint; igazságos meg éppen egyáltalán nincs is természet szerint, hanem ezt illetőleg az emberek folytonos ellentmondásban vannak egymással, és szüntelen változtatják a véleményüket rá vonatkozólag; s amikor éppen valamiben pillanatnyilag megállapodnak, akkor az érvényes számukra, ami tehát mesterséges úton, emberi megállapodás folytán, nem pedig természetes módon jött létre. Ezek tehát, barátaim, ama bölcs férfiaknak, költőknek és prózaíróknak ifjú emberek előtt hangoztatott nézetei, amely szerint az az igazán igazságos, amit az ember erőszakos úton diadalmasan keresztülvisz; innen támad aztán az istentelenség az ifjú embrekben, mintha nem lennének istenek, ahogyan a törvény és hagyomány előírná, hogy meg kell győződve lenni létezésükről; s innen a sok forrongás, mert e tanok az úgynevezett természet szerint helyes élet felé vonzzák az embereket, amely igazság szerint abban állana, hogy az ember másokon uralkodva, nem pedig a törvény szerint másoknak szolgálva éljen.

Kleiniasz: Micsoda tanítást adtál elő, barátom, és micsoda romlás ez, ifjú emberek lelkén át az államok és családok számára!

Athéni: Bizony igazat mondasz, Kleiniasz barátom. Tehát — mit gondolsz — mitévő legyen a törvényhozó, ha ezek a nézetek régóta így tért hódítottak? Talán csak fenyegetőleg lépjen fel az államban, hogy ha valamennyien nem hangoztatják azt, hogy vannak istenek, és nem olyanoknak gondolják őket, amilyeneknek a törvény előírja, akkor... Ugyanígy a szépről, az igazságosról és az összes fontos dolgokról, amik az erény és bűnre vonatkoznak; egyszerűen meg kell kívánni, hogy ezeket illetőleg olyan meggyőződés szerint éljenek, ahogyan a törvényhozó művével vezeti őket. Aki pedig nem fogad szót szépszerével a törvénynek, annak vagy meg kell halnia, vagy pedig ütlegekkel és bilinccsel, vagy jogfosztással, vagy éhséggel és számüzetéssel kell bűnhődnie. Vajon nem kellene-e a törvényhozás alkalmával rábeszélést is fűznünk szavainkhoz, s így lehetőleg szelídséggel nyernünk meg az embereket?

Kleiniasz: Nagyon is, barátom — ha csak egy parányi út nyílik is e tekintetben a rábeszélésre, sohasem szabad belefáradnia annak a törvényhozónak, aki csak egy kis értékre is tart számot, hanem minden erejét megfeszítve segítségére kell sietnie a régi hagyománynak, amely szerint vannak istenek. és van igazságosság; de *a hagyománynak* és *törvénynek*, valamint *a művészetnek is* segítségére kell sietnie, minthogy ezek is *természettől* fogva vannak, vagy legalábbis a természetnél nem alábbvaló forrásból származnak, hiszen az *ész* alkotásai; ez a józan ész tanítása róluk, ezt hirdeted Te is, és én teljesen csatlakozom meggyőződésedhez.

Athéni: Ó, lelkes Kleiniasz barátom, de vajon nem nehéz dolog-e követni ily fejtegetéseket, ha a tömeg számára hangzanak el, mikor ily mérhetetlen hosszúra nyúlnak?

Kleiniasz: Hogyan, barátom? Azt kibírtuk, hogy az ittasságról, a zenéről oly hosszasan szóltunk, s ugyanazt ne viselnők el, hogy az istenek-

ről és más szent dolgokról van szó? Az ésszerű törvényhozásnak is nagy segítsége, ha a törvényekre vonatkozó magyarázatok írásba vannak foglalva, s mintegy örök időkre szóló bizonyítást nyújtva, teljesen változatlanul maradnak, úgyhogy attól sem kell félni, ha eleinte talán nehezen érthetők is, mert a nehéz felfogásúnak is alkalma lesz rá, hogy gyakran végigmenve rajta, alaposan meggondolja — tehát, ha még hosszú is, ámde hasznos az ilyen bevezetés, igazán nincs értelme és nem illik, hogy minden ember tehetsége szerint ne siessen az ily fejtegetések segítségére.

Megillosz: Jól beszél, barátom, ez a Kleiniasz.

Athéni: Nagyon jól, Megillosz, és úgy kell tennünk, ahogyan ő mondja. Mert ha nem volnának elhintve ezek a tévtanok úgyszólván mindenfelé az emberek között, akkor talán nem volna szükség ilyen segítő és felvilágosító fejtegetésekre arra vonatkozólag, hogy vannak istenek; így azonban nagy szükség van rájuk. S kihez illenék jobban, hogy a hitvány emberek által megrontott legszentebb hagyományoknak és törvényeknek segítségére siessen, mint a törvényhozóhoz?

Kleiniasz: Senki máshoz!

V. Athéni: De akkor szólj hozzá, Kleiniasz, továbbra is; mert részt kell venned ebben a megbeszélésben. Úgy látszik, hogy az előadott nézetek hirdetői azt gondolják, hogy a tűz, a víz, a föld és a levegő a legelső létezők, s ezeket értik a „természet" elnevezésen, a lélekről pedig azt tartják, hogy csak később, ezekből az elemekből keletkezett. Sőt nemcsak úgy látszik, hanem valóban ezt akarják kifejezni szavaikkal.

Kleiniasz: Teljesen így van.

Athéni: De akkor talán — Zeuszra! — felfedeztük mintegy a forrását mindazon emberek esztelen véleményének, akik csak valaha a természet problémáinak kutatásával foglalkoztak! Vizsgáld csak meg ezt az egész gondolatmenetet, mert nem csekély fontossága volna, ha kiderülne, hogy akik ilyen istentelen gondolatokra adták a fejüket, és másoknak is vezetői lettek, éppen nem jól, hanem teljesen hibásan okoskodnak. S nekem úgy tűnik fel, hogy csakugyan így áll a dolog.

Kleiniasz: Jól beszélsz; de próbáld meg kifejteni, mennyiben áll így a helyzet.

Athéni: Csakhogy akkor — úgy látszik — kissé szokatlan gondolatmenetekbe kell bocsátkoznunk.

Kleiniasz: Nem szabad haboznunk, barátom. Értem aggályaidat, minthogy azt véled, hogy elhagyjuk a törvényhozás tulajdonképpeni területét, ha ilyen gondolatmenetekbe bocsátkozunk. Ha azonban ezenkívül nincs más mód arra, hogy összhangzásba jussunk azzal, amit a hagyomány az istenekről tanít, és csak így győződhetünk meg ennek helyességéről, akkor ezt az utat kell választanunk.

Athéni: Akkor hát a következő, valószínűleg szokatlanul hangzó állítást kockáztatom meg. Ami az első oka és forrása minden dolog keletkezésének és pusztulásának, azt nem elsőnek, hanem olyasminek, ami csak később keletkezett, tüntetik fel ażok az okoskodások, amelyek az istentelenek lélekfogalmát kialakították; azt viszont, ami tényleg későbbi és másodlagos, elsődlegesnek és előbbinek tüntetik fel, s éppen ezért vannak tévedésben az istenek való lényegére vonatkozólag.

Kleiniasz: Még nem értem!

Athéni: A *lélek* felől barátom, úgy látszik, tudatlanságban vannak kis híján mindannyian, hogy milyen is valójában, és mi a képessége és ereje, s egyéb sajátságai között tudatlanságban vannak születését illetőleg is, hogy a legelső létezők között van, s az összes *testeknél előbb* keletkezett, s ő a tulajdonképpeni oka és forrása a testek minden változásának és átalakulásának. Ha pedig ez így van, akkor nem szükségképpen előbb keletkezett-e minden, ami a *lélekkel rokon;* s későbbi mindaz, ami a testhez tartozik, ha egyszer a lélek régebbi és elsődlegesebb a testnél?

Kleiniasz: Így kell lennie.

Athéni: Tehát a vélemény, a gond és a gondolat, az ész, a művészet, a törvény: előbbiek és elsődlegesebbek a kemény és puhánál, a nehéz és könnyűnél. S így a nagy és első dolgok, melyek épp az elsők között vannak, művészet és ész művei és tevékenységei; amiket ellenben helytelenül neveznek természetnek és természettől létrejött dolgoknak, azok csak későbbiek és másodlagosak, s az észnek és művészetnek, mint ősforrásnak köszönhetik létüket.

Kleiniasz: Mennyiben nem alkalmazzák a „természet" elnevezést helyesen?

Athéni: Természeten nyílván azt *a teremtő erőt értik,* amely az első létezőket létrehozza: ha most már a lélek bizonyul elsőnek, s nem a tűz vagy a levegő, hanem a lélek keletkezett a legelsők között, akkor nyilván helyesen mondhatjuk el róla, hogy ő igazán és kiváltképpen *természettől* van. Így áll a dolog, ha az ember be tudja bizonyítani, hogy a lélek valóban régebbi és elsődlegesebb a testnél — különben azonban megdől egész felfogásunk.

Kleiniasz: Igazad van.

Athéni: Tehát most erre a bizonyításra készülődjünk?

Kleiniasz: Természetesen!

Athéni: Azonban őrizkedjünk a csalóka okoskodástól, nehogy, mint tapasztalatlan *ifjaknál még csak megjárná, öregkorunk* ellenére félrevezessen, és észrevétlenül nevetségessé tegyen bennünket, úgyhogy oly színben tűnjünk fel, hogy noha nagy dolgokra vállalkoztunk, a kis dolgokat is elhibázzuk. Figyeljetek csak ide: ha arról volna szó, hogy egy sebes folyású és erős sodrú folyón kellene mind a hármunknak átkelnünk, s éppen én volnék közülünk a legfiatalabb, és minthogy sok folyam sodrát kipróbáltam, azt mondanám, hogy először nekem kell egymagamban próbát tennem, hogy titeket a biztos parton hagyva, megvizsgáljam, vajon Ti öregebb létetekre átkelhettek-e rajta, vagy hogy is áll a dolog — és ha így ütne ki a próba, akkor Titeket is hívnálak, és tapasztaltságomnál fogva Titeket is átsegítenélek —, ha viszont számotokra az átkelés lehetetlennek mutatkoznék, akkor csak a magam életét kockáztattam volna —, bizonyára megfelelő volna eljárásom. Nos, ha a most megindúló fejtegetés is nehéz és úgyszólván járhatatlan a Ti erőtök számára, nehogy szédülést okozzon, ha egyszer csak elétek kerül és megzavar kérdéseivel Titeket, kik nem szoktatok hozzá a módszeres kérdés és feleléshez, s ezzel hozzátok nem illő kellemetlen hangulatot eredményezzen — úgy látszik, úgy kell most eljárnom, hogy önmagam kérdezzek is —,

míg Ti nyugodt biztonságban hallgattok —, majd feleljek is, és így menjek végig az egész gondolatmeneten, amíg csak a lélekről való fejtegetésemnek végére nem jutottam, és kimutattam, hogy a lélek előbbi és elsődlegesebb a testnél.

Kleiniasz: Úgy látszik, barátom, hogy igen helyesen szólottál; tégy is úgy, ahogy mondtad.

VI. Athéni: Nos hát, ha valaha istent segítségül kellett hívnunk, most az ideje ennek: mikor épp az ő létük bizonyításáról van szó, minden erőnkkel segítségükért kell fohászkodnunk. Ebbe, mint biztos mentőhorgonyba kapaszkodva, induljunk gondolatmenetünk útjára. S nekem, aki bizonyító vizsgálódást akarok folytatni e kérdésre vonatkozólag, úgy tűnik fel, hogy ilyenféle kérdésekre kell megfelelnem: — ha ezt mondaná valaki:

Ó, barátom, vajon nyugalomban van-e minden, és semmi sem mozog? Vagy ennek épp az ellentéte igaz? Vagy pedig a dolgok egy része mozog, más részük viszont nyugalomban van?

Erre azt felelném: Egy részük bizonyára mozog, más részük pedig nyugalomban van.

S nemde valamilyen *hely* az, ahol a nyugvók nyugosznak, és a mozgók mozognak?

Természetesen!

Mégpedig némelyek egy helyben végzik mozgásukat, mások pedig több helyen.

Egy helyben való mozgáson bizonyára azon testek mozgását érted — így fogom folytatni a beszélgetést —, amelyeknek az sajátságuk, hogy középpontjuk nyugalomban marad, miként az úgynevezett nyugvó (egy helyben forgó) körök forgása végbemegy?

Igen.

És azt vesszük észre, hogy e körforgás közben ez a mozgás a (középpontja körül elképzelt, vagy esetleg tényleg megalkotott) legnagyobb és legkisebb kört egyszerre (ugyanazon szögsebességgel) forgatja körül, s így mozgása arányosan oszlik meg a kis és nagy körök között, nevezetesen a kisebb körök arányosan kisebb sebességgel, a nagyobbak viszont nagyobb sebességgel mozognak. Így mindenféle csodás jelenségek forrása lett, amennyiben egyszerre hozza mozgásba a nagy és kis körök megfelelően gyors és lassú iramát; oly jelenség ez, amit az ember lehetetlennek tartana.

Igazad van.

S úgy gondolom, hogy több helyen lefolyó mozgáson viszont azon testek mozgását érted, amelyek tovahaladó mozgásuk közben mindig más és más helyre lépnek át, akár úgy, hogy közben egyensúlyi helyzetük változatlan marad, akár pedig úgy, hogy körforgásuk folytán többféle helyzetet foglalnak el. S ha ily mozgó testek más testekkel találkoznak, akkor, ha nyugvó testekbe ütköznek, széthasadnak, ha pedig ellenkező irányból jövő, szintén mozgó testekkel találkoznak, egyesülnek, és összeköttetésük eredménye valami olyan, ami a kettő között középső minőségű.

Valóban úgy van mindez, ahogyan Te mondod.

Már most egyesülés esetén növekednek, szétválás esetén pedig sorvadnak, ha közben eredeti alkatuk megmarad; ha azonban alkatuk nem marad meg, akkor mindkét folyamat következtében elpusztulnak.

Milyen folyamat következtében történik tehát minden dolog keletkezése?

Világos, hogy akkor, ha valamely kezdet kiterjedést nyerve, a második átmenetbe (dimenzióba) jut, és innen a legközelebbibe, és így háromig (a harmadik dimenzióig) eljutva, az érzékelők számára észrevétel tárgya lesz. Ilyen változás és átmenet (a magasabb dimenziókba való átmenet) folytán keletkezik minden; s ameddig a maga alkatában marad meg, addig *valóban létezik; ha ellenben egy másik alkattá változik át, akkor ez az* előzőnek teljes eltorzulását jelenti.

Nemde, barátaim, az összes mozgásokat és változásokat felsoroltuk, úgyhogy számszerűen meg lehet fajaikat állapítani, kettőt kivéve?

Kleiniasz: Melyik kettőt?

Athéni: Épp azt a kettőt, amelyek kedvéért folyik egész mostani vizsgálódásunk.

Kleiniasz: Beszélj világosabban!

Athéni: Nemde, a *lélek* kedvéért folyik e vizsgálódásunk?

Kleiniasz: Teljesen így van.

Athéni: Legyen tehát e két mozgás közül az egyik az, amely másokat képes ugyan mozgatni, magát azonban nem; a másik pedig az, amely önmagát is és másokat is képes mozgatni és bennük változást előidézni a vegyülések és szétbomlások, a növekedés és fogyás, a keletkezés és pusztulás során: az összes mozgások és változások vagy az első, vagy a második csoportba tartoznak.

Kleiniasz: Így van.

Athéni: Nemde azt a mozgást, amelyik csak mást tud megmozgatni, és saját mozgását is másnak köszönheti, kilencedik fajta mozgásnak foghatjuk fel; azt a mozgást ellenben, amelyik mind önmagát, mind másokat képes mozgatni, s amelyik minden hatásra és hatás elszenvedésére alkalmas, s joggal nevezhető az összes létezők valódi változásának és valódi mozgásának, — ezt talán a tizedik fajtának fogjuk nevezni.

Kleiniasz: Mindenesetre.

Athéni: Már most a felsorolt tíz mozgás közül melyiket tartanók teljes joggal a legerősebbnek és leghatásosabbnak?

Kieiniasz: Okvetlenül azt kell állítani, hogy messze kimagaslik közülük az, amelyik önmagát képes mozgatni — a többi valamennyi csak utána jön.

Athéni: Jól beszélsz. De vajon nem kell-e az említett mozgások sorrendjét egy-két esetben felcserélni, minthogy helytelen volt e sorrend?

Kleiniasz: Milyen esetekre gondolsz?

Athéni: Amelyiket tizedik helyre tettük, azt nyilván nem jól helyeztük el.

Kleiniasz: Miért?

Athéni: Mert a józan ész szerint mind a keletkezés sorrendjében, mind erő tekintetében *ez a legelső.* S ami utána következik, az nyilván a második, noha az imént helytelenül a kilencediknek mondottuk.

Kleiniasz: Hogy érted ezt?

VII. Athéni: Így: ha mindig csak az egyik dolog a másikban idéz elő változást, s ez ismét egy másikban, az ilyenek között vajon valaha is lesz-e olyan, amit a változások *kezdetének* és *forrásának* lehet tartani? Hiszen hogyan lehetne az, amit *más* hoz mozgásba, a változások kezdete? Ez bizony lehetetlen. Ellenben, amikor egy *önmagát mozgásba hozó lény* idéz elő változást egy másikban, s ez ismét egy harmadikban, s így ezer meg ezer dologra átterjed a mozgás, vajon lehet-e más kezdete és forrása ennek az egész mozgásláncolatnak, mint az a változás, amely az önmagát mozgató lényben végbement?

Kleiniasz: Nagyon szépen fejtetted ki, és hozzá kell járulni gondolatmenetedhez.

Athéni: De fejtsük ki még a következőképpen is, és válaszoljunk ismét önmagunknak. Ha valahogyan a mindenség egyszerre megállna — s ilyen állapotot a legtöbb ilyen bölcselő fel mer tételezni —, vajon az említettek közül szükségképpen melyik mozgás fog először benne megindulni? — Bizonyára az, amelyik önmagát mozgatja. Mert más tényező folytán nem következhetik be benne változás, ha magában a világban valami fordulat nem következik be. Elmondhatjuk tehát, hogy *minden mozgás forrása* — amely elsőnek indult meg mind a nyugvók, mind a mozgók között — *az önmagát mozgató*, és szükségképpen ez a legősibb és leghatásosabb változás valamennyi között —, az a változás ellenben, mely csak idegen behatásra következik be, és így mozgat másokat, második és másodrangú.

Kleiniasz: Színigazat mondasz.

Athéni: De ha már ide jutottunk gondolatmenetünkben, feleljünk meg még a következő kérdésre is!

Kleiniasz: Melyik kérdésre?

Athéni: Ha ezt a jelenséget (az önmagát mozgatás folyamatát) akár földből, akár vízből való, akár tűzszerű dologban pillantjuk meg — akár tiszta állapotban van, akár vegyület az illető —, vajon minek fogjuk nevezni ezt a folyamatot bennük?

Kleiniasz: Nemde azt kérdezed tőlem, hogy életnek nevezzük azt a folyamatot, midőn valami *önmagát mozgatja?*

Athéni: Igen.

Kleiniasz: Valóban *életnek;* hogyan is nevezhetnők másképp?

Athéni: Nos, tovább: ha *lelket* veszünk észre valamely lényben, vajon nem éppen *ezt* és *emiatt* kell élőnek elismernünk?

Kleiniasz: Mi mást, ha nem ezt?

Athéni: Figyelj hát most, Zeuszra! Vajon nem kell-e minden dologra vonatkozólag három szempontot venni tekintetbe?

Kleiniasz: Hogy érted ezt?

Athéni: Az egyik: a *lényege*, a másik: lényegének a *meghatározása*, a harmadik: a *neve;* ennek folytán minden dologra vonatkozólag két kérdést lehet feltenni.

Kleiniasz: Miféle kettőt?

Athéni: Egyszer a puszta *nevet* adjuk meg, s a *meghatározást* kívánjuk; máskor viszont a *meghatározást* adjuk, és a *nevet* kérdezzük. Ezzel a következőt akarjuk mondani.

Kleiniasz: Mit?

Athéni: Például „ketté osztható" van egyéb dolgok között is és a számok között is. Az ilyen tulajdonságú dolognak a számok világában „páros" a neve, meghatározása pedig a következő: „olyan szám, amely két egyenlő részre osztható".

Kleiniasz: Így van.

Athéni: S most ilyesmire gondolok: nemde *mindkét* esetben *ugyanarról* beszélünk, akár — noha a meghatározást kérdezték tőlünk — a nevet adjuk meg, akár pedig a név helyett a meghatározást; tehát akár nevén nevezve: páros számnak, akár a meghatározást adva meg: ketté osztható számnak nevezzük, mindkét esetben *ugyanazt* értjük rajta?

Kleiniasz: Teljesen ugyanazt!

Athéni: Nos: aminek a neve: lélek, mi annak a meghatározása? Lehet-e más meghatározását adnunk, mint azt, mit az imént állapítottunk meg: *oly mozgás, mely önmagát képes mozgatni?*

Kleiniasz: Azt mondod — ugye —, hogy *ugyanaz* a lényeg az, aminek *meghatározása:* „önmagát mozgató", mint amelyiknek neve: „lélek" az egyetemes szóhasználat szerint?

Athéni: Azt mondom. Ha pedig ez így van, vajon van-e szükségünk egyéb bizonyítékra azt illetőleg, hogy azonos a lélek az élet forrásával és a mozgás kezdetével, minden létező, volt és leendő dolog, és ezek ellentétei számára, miután kitűnt, hogy ő az oka minden változásnak és mozgásnak?

Kleiniasz: Nincs szükségünk egyéb bizonyítékra, mert eléggé be van bizonyítva, hogy a lélek a legősibb mindenek között, ha egyszer *a mozgás kezdetének és ősforrásának* mutatkozott.

Athéni: S akkor ugyebár az a mozgás, amely más tényező hatására keletkezik, önmaga azonban önmagában semmiféle mozgást nem tud létrehozni, csak másodrangú — vagy akárhányadik helyre akarja is tenni az ember jelentéktelensége folytán, minthogy valóban élettelen és lélektelen testnek a változása.

Kleiniasz: Helyesen mondod.

Athéni: Tehát helyes és érvényes, és tökéletesen igaz az az állítás, mely szerint a lélek előbbi és elsődlegesebb a testnél, a test pedig csak második és későbbi a léleknél, amely az alap és a vezető, míg a test természet szerint a következmény és a vezetett.

Kleiniasz: Színigazat mondasz.

VIII. Athéni: Emlékszünk, hogy az előbbiekben megállapodtunk abban, hogy ha a lélek eredetibbnek és ősibbnek mutatkozik a testnél, akkor a lélek állapotai és tevékenységei is eredetibbek a testéinél.

Kleiniasz: Teljesen így van.

Athéni: Tehát a jellem és gondolkodásmód, az akarat és megfontolás, az igazi képzetek, a gond és az emlékezet előbbiek és elsődlegesebbek a testek hosszúsága, szélessége, mélysége és erejénél, ha a lélek is előbbi és elsődlegesebb a testnél.

Kleiniasz: Szükségképpen következik.

Athéni: De akkor — nemde — azt is el kell ismerni, ami ebből következik, hogy a lélek az oka mind a jónak, mind a rossznak, mind a szép-

nek, mind a rútnak, az igazságosnak éppúgy, mint az igazságtalannak, s egyáltalán az összes ellentétes dolgoknak, ha egyszer őt tartjuk minden dolog okának?

Kleiniasz: Hogyne kellene elismernünk!

Athéni: Ha tehát lélek rejlik mindenben, ami bárhogyan is *mozog*, és ő igazgatja annak mozgását, vajon nem kell-e azt állítanunk, hogy lélek igazgatja a csillagos eget is?

Kleiniasz: Természetesen!

Athéni: De egy lélek-e, vagy több? Több. Én fogok felelni helyettetek. Legalábbis kettőt kell feltennünk: egyet, amely a *jónak* okozója, s egy másikat, mely az ellenkezőt képes előidézni.

Kleiniasz: Nagyon helyesen állapítottad meg.

Athéni: Jól van. Tehát a *lélek* vezet és idéz elő mindent égen, földön és tengeren a maga „mozgásaival", amelyeknek neve: akarat, vizsgálódás, gondoskodás, megfontolás, helyes és téves vélekedés, öröm és bánat, bátorság és félelem, gyűlölet és szeretet, és minden, ami csak ezekkel rokon; ezek viszont, mint *elsődlegesen* ható mozgások, maguk mellé veszik a *másodlagosan* ható *testi* mozgásokat, s így idézik elő minden dolognak növekedését és fogyását, egyesülését és szétválását, valamint az ezekkel együtt járó jelenségeket; a felmelegedést és lehűlést, a nehézséget és könnyűséget, a keménységet és puhaságot, a fehérséget és feketeséget, a fanyarságot és édességet, és mindazokat, amiket a lélek *felhasznál;* s ha e közben az *isteni észt* veszi segítőtársul, akkor az ő pályafutása is helyes irányban halad, s így mindeneket helyesen vezet és boldoggá tesz; ha ellenben az esztelenséggel társul, akkor mindezeknek az ellentétét idézi elő.

Platón Összes művei. II. köt.
Budapest 1943. 952—972. old.

az ókor legegyetemesebb és legnagyobb tudósa. Filozófiától az állattanig, a fizikától az etikáig, a logikától a poétikáig, a politikától a csillagászatig a legkülönbözőbb kérdéseket vizsgálta és fejtegette rendszeres formában. I. e. 384-ben született a trákiai Sztageirában. Platón tanítványa, majd a későbbi macedón uralkodó, Nagy Sándor nevelője volt. 335-ben saját iskolát alapított. I. e. 322-ben halt meg.

Filozófiai felfogásában elég jelentősen eltér tanítómestere álláspontjától. Alapkiindulópontja tulajdonképpen a dualizmus egyik fajtája. Élesen bírálta Platónt az ideák és az evilág kettéválasztásáért, és azt hirdette, hogy minden egyedi dolog tartalomból (anyagból) és formából (szellemből) áll. Az anyag önmagában mozdulatlan és tehetetlen. A forma (a szellem) mozgatja és ad neki formát. Így minden dologban a forma az általános, a szellemi. Az anyag és a forma általában nem külön léteznek, hanem együtt. Van azonban tiszta anyagtalan forma is, az első mozdulatlan mozgató. Ezen a ponton Arisztotelész dualizmusa objektív idealizmusba csap át.

Arisztotelész filozófiája is jelentős dialektikus vonásokat tartalmaz. A mozgás-változás, a lehetőség-valóság, az ellentétek dialektikája állnak érdeklődése homlokterében.

Ismeretelméletében és logikájában sok maradandót alkotott. Logikáját ma is a logika egyik formájának tekintjük. A visszatükröződés elve alapján áll. A deduktív következtetési és bizonyítási forma szerepét túlbecsülte.

Természetfilozófiája alapvetően teleologikus és spekulatív jellegű. Társadalomfilozófiájában a rabszolgaság igazolására törekszik. A mérsékelt rabszolgatartó demokrácia híve. Az embert politikai lénynek tartotta.

Fő filozófiai munkája a „Metafizika". Tőle választott szemelvényeink is ebből valók.

ARISZTOTELÉSZ: METAFIZIKA

(RÉSZLETEK A TIZENKETTEDIK KÖNYVBŐL)

ELSŐ FEJEZET

Vizsgálódásunk tárgya a szubsztancia. Hiszen a szubsztanciák elveit és okait keressük. Mert ha a mindenség egységes egész, akkor a szubsztancia az első része; ha pedig a sorrend értelmében vett egység ⟨a mindenség⟩, akkor is első a szubsztancia, s csak utána következik a minőség, aztán meg a mennyiség. Viszont ezek, hogy úgy mondjam, egyszersmind nem is létezők a szó szoros értelmében, hanem a létezőkhöz tapadó minőségek és mozgások, akárcsak a „nem-fehér" és a „nem-egyenes". Valami létet persze ezeknek is tulajdonítunk, mint pl. mikor azt mondjuk valamiről, hogy „nem-fehér". Aztán meg a többi határozmányok közül egyik se önálló létező. Erről tanúskodik a régiek példája is: ugyanis ők a szubsztancia elveit, elemeit és okait nyomozták. A mostaniak pedig inkább az általánost teszik meg szubsztanciának. A fajták ugyanis általánosak, s mivel ők kutatásaikat a fogalmak területén folytatják, szívesebben mondják ezeket elveknek és szubsztanciáknak. A régebbiek ellenben az egyedi valóságokat tartották szubsztanciának, pl. a tüzet és a földet, de nem a mindenekkel közös testet.

A szubsztancia pedig háromféle. Egyik az érzéki valóság — melynek egy része örökkévaló, a másik meg mulandó, melyet mindenki elismer, pl. a növényt és az állatot — s ennek az elemeit még meg kell határoznunk, akár egy az, akár sok. Másik fajta aztán a mozdulatlan szubsztancia. Vannak, akik ennek önálló létezést tulajdonítanak, s némelyek ebben is két fajtát különböztetnek meg: az ideákat és a matematikai tárgyakat, mások viszont ezeket egylényegűnek mondják, sőt vannak olyanok is, akik csak a matematikai tárgyakat sorolják ide. Az érzéki szubsztanciák most már a természettudományhoz tartoznak, mert mozgással vannak egybekötve — a mozdulatlan szubsztancia azonban egy másik tudomány tárgya, ha ugyan nincs mind a kettőjüknek valami közös elvük.

Az érzéki szubsztancia azonban változó. A változás pedig úgy megy végbe, hogy valami az ellenkezőből vagy egy közbeeső tagból jön létre. De nem minden ellenkezőből, mert hiszen „nem-fehér" a hang is, hanem csak abból, ami vele egyenesen ellentétes. S ezért okvetlenül kell valaminek alapul szolgálni, ami az ellentétessé változzék, mert bizonyára nem az ellentétek mennek át változáson.

Továbbá, van, ami megmarad, míg az ellentét nem marad meg. Van tehát még egy harmadik valami is az ellentét két tagján túl — az anyag.

A változás négyféle: a lényegé, a minőségé, a mennyiségé és a helyé. A lényeg változásait abszolút keletkezésnek és pusztulásnak, a mennyiségét növekedésnek és fogyásnak, a tulajdonságét minőségi változásnak, a helyváltozást pedig térbeli mozgásnak nevezzük. S a változás minden egyes esetben az ellentétre irányul, s az anyagnak kell ebben az irányban változnia, mert ez mind az egyik, mind a vele ellentétes másik irányba való mozgásra képes. Minthogy pedig a létező kettős természetű, ⟨ti. lehetőség és valóság⟩, minden dolog lehetőség szerint létezőből valóságosan létezővé változik át, pl. lehetőség szerint való fehérből valóságosan fehérré. S hasonló az eset a növekedésnél és a fogyásnál. Tehát nemcsak azt állíthatjuk, hogy a nemlétezőből esetlegesen keletkezik valami, hanem, hogy minden létezőből jön létre: olyanból, ami lehetőség szerint ugyan létező, de valóság szerint még nem-létező. Ez a lehetőség az, amit Anaxagorasz az „Egy"-en értett — ez ugyanis helyesebb kifejezés a „minden együtt"-nél —, s ez az Empedoklész és Anaximandrosz „keveréke" és amit Démokritosz is említ, hogy ti. „minden együtt volt" lehetőség szerint, valóságosan azonban nem. Ezzel mintegy sikerült nekik is megragadni az anyag fogalmát.

Mindannak, ami változik, van anyaga, mégpedig mindegyiknek más és más. S azoknak az örökkévaló testeknek, melyek nem keletkeztek, de a térben elmozdulnak, szintén van anyaguk, csakhogy nem a keletkezés, hanem a *honnan?* és *hova?* értelmében. Valaki azonban azt kérdezhetné: miféle nemlétező az, amiből a keletkezés történik? Háromféle jelentésben beszélünk ugyanis nemlétezőről. A felelet így hangzik: az a nemlétező, amely lehetőség szerint létezik; de nem tetszés szerinti ilyen lehetőségből lesz valami, hanem minden dolog más és másból. Nem elég tehát feltételezni egy kaotikus összevisszaságot, mert különbség van az anyagban. Honnan volna másképp magyarázható, hogy végtelen sok dolog keletkezett és nem egy? Az Ész ugyanis egy, és ha az anyag is egy, akkor az keletkezett volna valósággal, ami anyag volt lehetőség szerint.

Három tehát az ok és három az elv. Kettő belőlük az ellentétpár, melynek egyik tagja a fogalom és a forma, a másik pedig a hiány. A harmadik viszont az anyag.

HATODIK FEJEZET

Háromféle szubsztancia tárul föl előttünk, melyek közül kettő a természeti világhoz tartozik, egy azonban mozdulatlan. Erről kell tehát most szólanunk, s be kell bizonyítanunk, hogy valami örök, mozdulatlan szubsztancia szükségszerűen létezik. A szubsztanciák ugyanis elsődleges létezők, ha valamennyien mulandók volnának, akkor minden mulandó lenne.

Viszont lehetetlenség, hogy a mozgásnak akár kezdete, akár vége legyen, hiszen mindig volt; s így van az idő is. A „korábbi" és „későbbi"

sem lehet, ha nincs idő. S a mozgás éppoly folytonos, mint az idő, mert azonos az idővel, vagy az idő a mozgásnak valami határozmánya. Egy mozgás sem folytonos azonban a térbeli mozgáson, éspedig a körmozgáson kívül.

Ha pedig volna valami olyan tényező, amelyik tudna ugyan mozgatni és alkotni, de valósággal mégsem teszi ezt, akkor mozgás sem volna. Feltehető ugyanis, hogy az, ami tud mozgatni, valósággal még nem mozgat. Nem ér tehát semmit, ha örökkévaló valóságokat veszünk is fel, mint akik az ideákat vallják, ha nincs meg bennük az a képesség, hogy mozgást tudnak létrehozni. De még ez sem volna elég, sőt még egy más szubsztanciának az ideák mellett való feltételezése sem, mert ha ez nem volna valóságosan tevékeny, akkor sem jönne létre mozgás. Sőt még akkor sem, ha tevékenyen léteznék ugyan, de sajátos lényege puszta lehetőség volna csupán. Így nem jönne létre semmiféle örökkévaló mozgás, mert arról, ami lehetőség szerint létező, feltehető, hogy nem létezik. Kell tehát lenni egy olyan princípiumnak, melynek sajátos valója a tevékenység. S azonfelül ezeknek a valóságoknak anyagtalanoknak kell lenniök, s örökkévalóknak, ha egyáltalában van valami, ami örökkévaló. Ennélfogva az ilyen valóság tiszta tevékenység.

Csakhogy itt egy nehézség bukkan elő. Úgy tűnik fel ugyanis, hogy mindaz, ami tevékeny, a tevékenység képességét is bírja; ami ellenben ezt a képességet bírja, az nem mind tevékeny; — ennélfogva a tevékenységet megelőzné a képesség. Azonban, ha ezzel így állna az eset, akkor semmi sem léteznék, mert feltehető volna, hogy képes ugyan a létezésre, de még nem létezik. Másfelől ha úgy volna, mint ahogy a teológusok állítják, akik szerint az éjszakából jött létre minden vagy ahogy a fizikusok, akik azt mondják, hogy eredetileg kaotikus összevisszaságban együtt voltak a dolgok mind, akkor ugyanez a lehetetlenség állna fenn. Mert hogyan jött volna mindez mozgásba, ha nem volna jelen valami ok, ami tevékenyen hat reájuk? Hiszen az anyag sem fogja mozgatni maga-magát, hanem az építészet teszi ezt — az érett petesejt sem, valamint a föld sem, hanem a férfi magva, illetve az elvetett mag hozza mozgásba. Ezért tételeznek fel némelyek egy örök tevékenységet, mint Leukipposz és Platón: azt mondják ugyanis, hogy mindig van a mozgás. Arról azonban nem nyilatkoznak, hogy miért van a mozgás és micsoda az, sem hogy mi az oka. Mert semmi sem mozog magától úgy, ahogy mozog, hanem kell hogy mindig legyen valami, ami mozgatja, akár a természet, akár valami külső erő, akár az ész vagy más egyéb mozgatja a tapasztalt módon. S aztán melyik az első, eredeti mozgás? Mert ez rendkívül sokat jelent! Platón maga sem tartott ki amellett, amit néha elvnek jelentett ki, ti. a lélek mellett, mely maga-magát mozgatja. A lélek ugyanis, mint mondja, az eredeti mozgásnál későbbi és a világgal egyidős.

Abban a feltevésben tehát, hogy a lehetőség megelőzi a tevékeny létezést, van is valami igaz, meg nincs is. Hogyan kell ezt gondolnunk, azt már kifejtettük. Hogy a tevékeny létezés az előbbvaló, arról Anaxagorasz tanúskodik, mert az Ész tevékenység. S ugyancsak tanú rá Empedoklész, aki a barátságot és a viszályt tanítja, továbbá mindazok, akik azt mondják,

hogy a mozgás örök, mint pl. Leukipposz. Tehát a káosz vagy az éjszaka nem tartottak végtelen ideig, hanem vagy periodikus visszatéréssel, vagy más módon állandóan ugyanazok voltak, ha a tevékeny valóság megelőzi a lehetőséget.

Ha tehát ez periodikus visszatérésben mindig ugyanaz, valaminek mindig ugyanegy módon tevékeny valónak kell maradnia. Ha pedig azt akarjuk, hogy legyen keletkezés és elmúlás, akkor egy másnak is kell lenni, ami mindig más és más módon tevékeny. Szükséges tehát, hogy ez egyik módon önmagában legyen tevékeny, másik módon pedig másra való vonatkozásban; s ez a más lehet vagy egy harmadik, vagy az első. Szükségképpen az utóbbi feltevés mellé kell állnunk, mert ez ismét önmagának is oka meg emennek is. Jobb tehát, ha az első ok mellett maradunk. Hiszen ez volt oka az örökké egyforma mozgásnak, az a másik pedig a változónak. Ketten együtt pedig nyilvánvalóan az örökké változónak. S valóban így is mennek végbe a különböző mozgások. Miért kellene tehát számukra más elveket keresnünk?

HETEDIK FEJEZET

Minthogy pedig egyrészt ez a lehetőség fennáll, másrészt meg, ha nem így történik, az éjszakából s a káoszból és a nemlétből kellene mindennek keletkeznie, ezért lehetséges a kérdés megoldása, ⟨s kimondhatjuk, hogy⟩ van valami, ami mindig mozog szüntelen mozgással éspedig körben. Ezt nemcsak a logikus gondolkodás, hanem a tények tapasztalata is nyilvánvalóvá teszi. Így tehát az első égi szféra, az állócsillagok köre örökkévaló.

Van tehát valami olyan is, ami ezt mozgatja. Mivel azonban a mozgó egyúttal mozgat, ennélfogva a középen is van valami, ami — bár nem mozog — mozgat: ami örökkévaló, szubsztancia és tevékenység egyszerre.

A törekvés és a gondolat tárgya mozgat úgy ⟨mint ez a valóság⟩. Ezek ugyanis mozgatnak anélkül, hogy maguk mozgásban volnának. Ezek eredeti formájukban azonosak is. A vágy tárgya ugyanis az, ami jónak mutatkozik, az akarásé elsősorban az igazi jó. Ha valamire törekszünk, az azért van, mert jónak tűnik fel, s nem azért tűnik fel valami jónak, mert törekszünk rá. Mert a kezdet a gondolkodás.

Az észt pedig a gondolkodás tárgya hozza mozgásba. Önmagában tárgya a gondolkodásnak az ⟨elemi fogalmak⟩ egyik sorozata, főleg a szubsztancia, s ebből is az egyszerű és tevékenység szerint létező szubsztancia. Az egység és egyszerűség persze nem ugyanaz; az egység ugyanis mértéket jelent, az egyszerűség pedig a dolog állapotát. De az érték és az önmagáért kívánatos a tárgyak ugyanazon sorozatába tartoznak: s az első mindig a legjobb, vagy ami ehhez hasonló. Hogy pedig a cél a mozdulatlan dolgok közé tartozik, azt az elemzés világosan megmutatja. Kétféle cél van ugyanis: az egyik, ami meglétében jó, s a másik, aki a feléje való törekvést teszi jóvá. Az utóbbi tehát úgy mozgat, mint a szeretett lény, míg a mozgatott való másnak adja tovább a mozgást.

Ha tehát valami a mozgását kívülről nyeri, akkor lehetséges, hogy meg

is változzék. Így ha első tevékenysége térbeli mozgás, akkor erről feltehető, hogy ha nem is lényegére, de térbeli helyzetére nézve, megváltozik. De mivel van valami létező, mely úgy mozgat, hogy maga mozdulatlan és valóságos tevékeny létező, róla fel sem tehető, hogy megváltozik. A változások közül ugyanis első a térbeli mozgás, mégpedig a körmozgás, és ezt az a mozdulatlan mozgató hozza létre. Ennek létezése tehát szükségszerű, s mivel szükségszerű, értékes is, és mint értékes cél — elv. A szükségszerűnek ugyanis többféle értelme van. Először jelenti a külső erőszakot, ami a benső hajlam ellen van — másodszor a feltételt, ami nélkül nincsen jó —, s harmadszor azt, ami másképpen nem lehet, ami tehát feltétlen. Egy ilyen elvtől függ tehát az ég és a természet.

Élete olyan, mint a mienk abban a rövid időben, mikor a legjobbat érjük el. De mindig ilyen, ami nekünk persze elérhetetlen. Tevékeny léte csupa boldogság. Ezért oly igen gyönyörűséges nekünk is az ébrenlét, az érzékelés és a gondolkodás, s a remény és az emlékezés ezek miatt.

A magábanvaló gondolkodás tárgya a magábanvaló legértékesebb tárgy, s minél inkább magábanvaló az a gondolkodás, annál inkább ilyen a tárgya. Maga-magát gondolja az ész, mikor megragadja a gondolat tárgyát, mert ő maga lesz a gondolat tárgya abban, ahogyan megragadja és elgondolja a tárgyat, s így azonos lesz az ész és a gondolatban megragadott tárgy. Mert a gondolhatót és a lényeget magába fogadó ⟨tehetség⟩ az ész, tevékenysége pedig, hogy magában bírja. S ez a tevékenység, a gondolat valósága istenibb az észben, mint a gondolkodás képessége: a leggyönyörűségesebb és legjobb a tiszta megismerés. Ha tehát az isten azt a gyönyörűséget élvezi állandóan, amit mi néha-néha, akkor csodálatos! Ha pedig még nagyobb mértékben jut ez osztályrészéül, még csodálatosabb! Márpedig ez így van.

És még az élet is megvan benne. Az ész tevékenysége ugyanis élet — ő pedig a tiszta tevékenység. S az ő magábanvaló tiszta tevékenysége a legjobb és az örökkévaló élet. Állítjuk tehát, hogy Isten az örökkévaló és tökéletes élő lény, ennélfogva élet és folytonos, örökkévaló lét a tulajdona. Ilyen ugyanis az istenség.

Nem helyesen okoskodnak azok, akik mint a pythagoreusok és Szpeuszipposz, abban a nézetben vannak, hogy a legjobb és legtökéletesebb nem megy elv számba, mert hiszen a növényeknek és az élőlényeknek az elvei is okok, s a tökéletesség és teljesség nem ezekben, hanem a belőlük lett dolgokban keresendő. ⟨Ők elfelejtik⟩, hogy a mag más, korábbi tökéletes lényektől származik, s így nem a mag az első, hanem a tökéletes lény. Ennélfogva állíthatná valaki, hogy az ember előbb van, mint a magva — persze nem az, amely ebből a magból lett, hanem az a másik, akitől ez a mag származott.

Hogy tehát van valami örök, mozdulatlan és az érzéki valóktól különálló szubsztancia, az a mondottakból látható. Bebizonyítottuk azt is, hogy semmi kiterjedése sem lehet ennek a valóságnak, hanem egységes és oszthatatlan. Mozgató hatást fejt ki ugyanis végtelen időn át, s véges lénynek nincsen végtelen ereje. Minden nagyság pedig vagy végtelen, vagy véges. Ámde véges ⟨a szóban forgó lény⟩ nem lehet, éppen az előbb említett oknál fogva —, végtelen viszont azért nem, mert vég-

telen nagyság egyáltalában nem lehetséges. Sőt a fentiekből az is következik. hogy benyomások iránt sem fogékony, s hogy minőségi változásnak nincs alávetve. Minden egyéb mozgás ui. sorrendben a térbeli mozgás után következik.

Világos tehát, hogy ezek a dolgok miért vannak így.

Metafizika.
Felsőoktatási Jegyzetellátó Vállalat. 1957.
262—264., 269—274. old.

II. A középkor és a reneszánsz filozófiája

a nyugat-európai feudalizmus legjelentősebb filozófusa; a skolasztika legfőbb képviselője. 1225-ben született és 1274-ben halt meg. Domonkosrendi szerzetes volt. Fő törekvése a katolicizmus filozófiai alátámasztása. Lényegében erre az ókor legjelentősebb filozófiai rendszerét, az arisztotelészit használta fel, különösen tartalom és forma, lehetőség és valóság tanát. „Pogány", világi tartalmát a keresztény tanításhoz igazította.

Azt hangsúlyozta, hogy a hit és az ész nemcsak ellentétesek, hanem egységesek is lehetnek. Sőt, arra kell törekedni, hogy az ész végül is ne álljon szembe a hittel, a filozófia a vallással. Az észt, a filozófiát alá kell rendelni a vallásnak és a teológiának.

Nyomatékosan kiemelte, hogy isten léte ésszel is bizonyítható. Sokat foglalkozott annak bizonyításával. Fő művéből, a „Summa Theologica"-ból is éppen azt a részletet vettük át szemelvénygyűjteményünkbe, ahol isten létének bizonyíthatóságával és bizonyításával foglalkozik.

Társadalomelméletében azt hirdette, hogy az állam istentől való, az egyház felette áll a világi hatalomnak.

AQUINÓI TAMÁS: SUMMA THEOLOGICA

(RÉSZLET)

II. KÉRDÉS

ISTENRŐL: VAJON VAN-E ISTEN

1. szakasz.

Vajon magától értetődik-e isten léte?

Az első szakaszhoz így kezdünk hozzá:

1. Úgy látszik, hogy isten léte magától értetődik. Azt nevezzük ugyanis számunkra magától értetődőnek, aminek ismerete természetszerűleg van meg bennünk, amint nyilvánvaló ez az alapelvekről. Ám amint Damaszkuszi szt. János mondja könyvének elején, mindenkibe természetszerűleg bele van plántálva isten létezésének az ismerete. Tehát isten léte magától értetődik.

2. Továbbá azt mondjuk magától értetődőnek, amit tüstént fölfogunk a fogalmak megismerése után, ahogy ezt a Filozófus* a bizonyítás alapelveinek tulajdonítja a Posteriorum I. fejezetében. Megtudván ugyanis, mit jelent az egész és mit a rész, tüstént megértjük, hogy minden egész nagyobb valamely részénél. Ám megtudván, mit jelent ez a szó: isten, azonnal tudjuk, hogy isten van. E név ugyanis azt jelenti, aminél nagyobbat gondolni nem lehet. Ám nagyobb az, ami a valóságban is meg az értelemben is megvan, mint az, ami csak az értelemben létezik. Innen van, hogy megértvén ezt a nevet, isten, az tüstént az értelemben van és következésképpen a valóságban is létezik. Tehát isten léte magától értetődik.

3. Ezenkívül, hogy igazság létezik, az magától értetődik. Mert aki tagadja, hogy igazság létezik, igaznak tartja, hogy igazság nincsen. Ha pedig igazság nincs, igaz az, hogy igazság nem létezik. Ám ha van valami, ami igaz, kell igazságnak is lennie. Isten pedig maga az igazság: „Én vagyok az út, az igazság és az élet." (János evangéliuma 14.) Tehát isten léte magától értetődik.

De ezzel szemben, senki sem képes annak az ellenkezőjét elképzelni, ami magától értetődik, amint az nyilvánvaló a Filozófus szerint (Metafizika IV. és Posteriorum I.) a bizonyítás alapelveiről. Ám lehetséges annak az ellenkezőjét gondolni, hogy isten létezik, ahogy az 52. zsoltár tanúsítja: „Mondá az esztelen szívében, hogy nincs isten." Tehát isten léte nem magától értetődik.

* Arisztotelészről van szó.

Feleletül azt kell mondanunk, hogy valaminek a léte kétféleképpen lehet magától értetődő. Először önmagában és nem a mi számunkra, másodszor pedig önmagában is és a mi számunkra is. Eszerint ugyanis valamely tétel azért magától értetődő, mert az állítmány bennfoglaltatik az alany értelmében, mint „az ember élőlény" esetében, ahol az emberről az van állítva, hogy élőlény. Ha tehát mindenki számára ismert, hogy mit jelent az állítmány és mit az alany, a tétel magától értetődő, amint nyilvánvaló ez a bizonyítás alapelveiről, amelyeknek fogalmai olyan általánosak, amelyeket senki nem von kétségbe, mint a letező és a nem létező, az egész és a rész és hasonlók. Ha pedig valaki számára nem ismert, hogy az állítmány és az alany micsoda, a tétel, amint önmagában van, magától értetődő lehet, de nem azok számára, akik a tétel állítmányát és alanyát nem ismerik. Ezért van az, amint Boëtius a „De hebdomadibus" című könyvében mondja, hogy a léleknek bizonyos általános tulajdonságai csak a bölcsek számára magától értetődők, mint pl. az, hogy a testetlen dolgok nincsenek helyhez kötve. Mondom tehát, hogy ez a tétel: isten van, amint önmagában áll, magától értetődik, mert az állítmány azonos az alannyal. Isten ugyanis maga a lét, amint később ez világossá válik. De mivel, mi nem tudjuk istenről, hogy micsoda, számunkra nem magától értetődő, hanem igényli a bizonyítást azokon a dolgokon keresztül, amelyek inkább ismertek a számunkra, és kevésbé ismertek természet szerint, tudniillik az okozatokon keresztül.

Az első (ellenvetésre) tehát azt kell mondanunk, hogy isten létének az ismerete nagy általánosságban és homályosan természetszerűleg belénk van plántálva, amennyiben ti. isten az ember boldogsága. Az ember ugyanis természetszerűleg vágyakozik a boldogság után, és ami után természetszerűleg vágyakozik az ember, azt természetszerűleg ismeri. De ez nem azonos isten létének közvetlen megismerésével, amint a közeledő felismerése nem azonos Péter felismerésével, noha Péter közeledik. Sokan ui. az ember tökéletes javát, a boldogságot a gazdagságnak, mások pedig a gyönyöröknek, ismét mások valami másnak tulajdonítják.

A második (ellenvetésre) azt kell mondanunk, hogy az, aki történetesen hallja ezt a nevet, isten, nem tudja, hogy az azt jelenti, akinél nagyobbat gondolni nem lehet, mint ahogy sokan azt hitték, hogy isten test. Feltéve azt is, hogy valaki tudja, hogy e név isten, azt jelenti, amit mondunk, ti. akinél nagyobbat gondolni nem lehet, ebből mégsem következik, hogy tudja: amit e név jelent, a valóságban is létezik, nemcsak az értelmi felfogásban. Nem lehet állítani, hogy van a valóságban, csak ha föltesszük, hogy létezik valami a valóságban, amelynél nagyobbat nem lehet gondolni, amit pedig nem engednek meg azok, akik felteszik, hogy isten nem létezik.

A harmadik (ellenvetésre) azt kell mondanunk: az, hogy létezik igazság általában, magától értetődik, de hogy létezik első igazság, ez a mi számunkra nem magától értetődő.

II. szakasz

Vajon bizonyítható-e isten léte?

A második (kérdéshez) így kezdünk hozzá:

1. Úgy látszik, hogy isten léte nem bizonyítható. Isten léte ui. hittétel, ami pedig a hit világába tartozik, nem bizonyítható, mert a bizonyítás tudást eredményez, a hit pedig a nem nyilvánvalókról szól, amint ez világos az Apostol* zsidókhoz írt levelének 11. fejezetéből. Tehát isten léte nem bizonyítható.

2. Továbbá a bizonyítás alapja az, ami. De istenről nem tudhatjuk, hogy micsoda, hanem csak, hogy mi nem, amint Damaszkuszi szt. János mondja. Tehát nem tudjuk bebizonyítani isten létét.

3. Ezenkívül ha bebizonyítanánk isten létét, ez csak okozatai alapján történhetnék. Ám okozatai nincsenek arányban vele, mert ő végtelen, okozatai pedig végesek. A végtelen és a véges között pedig nincs arányosság. Mivel tehát az ok nem bizonyítható a nem arányos okozatból, úgy látszik, hogy isten létét nem lehet bizonyítani.

De ezzel szemben áll, amit az Apostol mond a rómaiakhoz írt levél első fejezetében: „Ami Istenben láthatatlan, művei alapján értelemmel fölismerhető." De ez nem történhetnék meg, ha isten léte nem lenne bizonyítható művei alapján. Az első ui., amit tudni kell valamiről, az, hogy van-e.

Feleletül azt kell mondani, hogy kétféle bizonyítás van. Az egyik az okon keresztül történik — ezt „propter quid" bizonyításnak nevezik —; ez az önmagában előbb valóból indul ki. A másik az okozaton keresztül történik — ezt „quia" bizonyításnak hívják —; és ez abból indul ki, ami a számunkra előbb való. Minthogy pedig valamely okozat számunkra nyilvánvalóbb, mint az ok, az okozaton kereszül jutunk el az ok ismeretéhez. Bármely okozatból lehet bizonyítani sajátos okának létezését, ha az okozat számunkra ismertebb; mivel az okozat az októl függ, feltételezve az okozatot, szükséges az oknak előbb léteznie. Következésképpen isten léte, jóllehet nem magától értetődő számunkra, bizonyítható az előttünk ismert okozatokon keresztül.

Az első (ellenvetésre) tehát azt kell válaszolnunk: isten léte és más ehhez hasonlók, amelyek a természetes értelem révén ismertek lehetnek istenről, ahogy a római levél 1. fejezete mondja, nem hittételek, hanem a hittételek előzményei. A hit ugyanis előfeltételezi a természetes ismeretet, mint a kegyelem a természetet és amint a tökéletesség a tökéletesíthetőséget... De semmi akadálya annak, hogy azt, ami önmagában bizonyítható és megérthető, valaki, aki a bizonyítást nem tudja fölfogni, hittel fogadja.

A második (ellenvetésre) azt kell mondanunk, hogy amikor az okot az okozaton keresztül bizonyítjuk, az okozatot kell felhasználnunk az ok meghatározása (definíciója) helyett az ok létének a bizonyítására, és ez fokozottabban áll istenre.

* Pál apostolról van szó.

Amikor ui. valaminek a létét bizonyítjuk, a bizonyítás alapjául azt szükséges felfognunk, hogy mit jelent a név, nem pedig, hogy mi is az tulajdonképpen. A *mi* kérdés a *vajon van-e* kérdés után következik. Isten nevei okozataiból származnak, mint később kimutatjuk. Ezért isten létének az okozatokon keresztül történő bizonyításánál vehetjük alapul azt, amit ez a név jelent, isten.

A harmadik (ellenvetésre) azt kell válaszolnunk, hogy az okkal nem arányos okozaton keresztül nem lehet az ok tökéletes ismeretének birtokába jutni, de mégis valamely számunkra nyilvánvaló okozatból be lehet bizonyítani az ok létezését, jóllehet ebből tökéletesen, lényege szerint nem tudjuk azt megismerni.

III. szakasz

Vajon van-e isten?

A harmadik (kérdéshez) így kezdünk hozzá:

1. Úgy látszik, hogy isten nem létezik. Mert ha az ellentétek közül az egyik végtelen lenne, teljesen lerontaná a másikat. Ám e néven, isten, ezt értjük, hogy ti. végtelen jó. Ha tehát isten létezne, semmi rosszat nem találhatnánk. Találunk azonban rosszat a világon, tehát isten nem létezik.

2. Továbbá, amit meg lehet érteni kevesebb elv által, nem kell több elvből magyarázni. De úgy látszik, hogy a világ minden jelensége megérthető más elvekből, feltételezve, hogy nincsen isten, mivel a természeti dolgok visszavezethetők a természetre mint elvre, a szándékos dolgok pedig visszavezethetők az emberi értelemre vagy akaratra, mint elvre. Semmi szükség tehát isten létének a föltételezésére.

De ezzel ellentétben áll, amit az Exodus* III. fejezetében maga isten mond: „Én vagyok, aki vagyok."

Feleletül azt kell mondanunk, hogy isten létét öt úton lehet bizonyítani.

Az első és nyilvánvalóbb út az, amelyet a mozgásból veszünk. Biztos ui. és az érzékek tanúsítják, hogy valami mozog ezen a világon. Mindazt pedig, ami mozog, más mozgatja: semmi sem mozog ui., hacsak nem azért, mert képessége van arra, hogy mozogjon, ami pedig mozgat, ténylegességben van. Mozgatni ui. annyit tesz, mint átvinni valamit a képességből a ténylegességbe. Valamit képességből ténylegességbe átvinni azonban csak valamely ténylegességben levő létező képes, amint csak a ténylegesen meleg — mint a tűz — teszi a fát —, amely képessége szerint meleg — ténylegesen meleggé és ezáltal mozgatja és változtatja azt. Nem lehetséges, hogy valami egyszerre ugyanazon szempontból — csak más szempontból — képességben is meg ténylegességben is legyen. Ami ui. ténylegesen meleg, nem lehet ugyanakkor képesség szerint is meleg, hanem ugyanakkor képesség szerint hideg. Lehetetlen tehát, hogy ugyanabból a szempontból és ugyanolyan módon valami mozgató és mozgatott is legyen, vagy hogy valami saját magát mozgassa. Mindaz tehát, ami

* Mózes második könyvéről van szó.

mozog, szükségképpen más által mozog. Ha tehát az, ami mozgat, maga is mozog, szükségképpen más által mozog, s ez ismét mástól. De itt nem lehet a végtelenbe menni, mert akkor nem lenne első mozgató és következésképpen más mozgató sem, mivel a második mozgatók nem mozoghatnak, csak akkor, ha őket is mozgatja az első mozgató, amint a bot sem mozgat, csak ha őt is mozgatja a kéz. Ezért szükséges eljutni valamely első mozgatóhoz, amit semmi sem mozgat; és ezt érti mindenki istenen.

A második út a létrehozó okokból való. Az érzéki dolgokban ui. a létrehozó okok rendjével találkozunk. De nem találkozunk azzal és nem is lehetséges, hogy valami saját magának a létrehozó oka legyen, mert így előbb lett volna saját magánál, ami képtelenség. Az pedig nem lehetséges, hogy a létrehozó okok sorozatában a végtelenig menjünk, mert az összes rendezett létrehozó okok sorában az első az oka a középsőnek, a középső pedig az utolsónak az oka, akár több középső van, akár csak egy. Ám az ok megszűnésével megszűnik az okozat is, tehát ha nem volna első a létrehozó okok között, nem volna sem utolsó, sem középső. Ha pedig elmennénk a végtelenbe a létrehozó okokon keresztül, nem lenne első létrehozó ok, ami nyilvánvalóan tévedés. Tehát szükséges valamely első létrehozó okot föltételezni, amit mindenki istennek nevez.

A harmadik út, amelyet a lehetségesből és a szükségszerűből veszünk, így hangzik: a dolgok között találunk olyanokat, amelyek létezhetnek is meg nem is, mivel némely dolog keletkezik és elpusztul, következésképpen képes létezni is, meg nem létezni is. Lehetetlen azonban, hogy az ilyen dolgok mindig létezzenek, mert ami képes nem létezni, az valamikor valóban nem is volt. Ha tehát minden dolog olyan, hogy képes a nem-létezésre, akkor valamikor semmi sem létezett a dolgok közül, de ha ez igaz lenne, akkor most sem létezne semmi, mert ami nem létezik, nem is keletkezhet, csak valami által, ami létezik. Ha tehát semmi sem létezett, lehetetlen volt, hogy valami keletkezzék és ily módon semmi sem léteznék, ami nyilvánvalóan képtelenség. Tehát nem minden létező lehetséges, hanem kell valami szükségszerűnek is lennie a dolgok között. A szükségszerű azonban szükségszerűségének az okát vagy kívülről birtokolja vagy nem. Nem lehetséges azonban, hogy elmenjünk a végtelenig a szükségszerűek között, amelyek szükségszerűségének külső oka van, akárcsak a létrehozó okok esetében, mint azt bebizonyítottuk. Tehát szükséges valamit feltételezni, ami saját maga erejéből szükségszerű és nem mástól birtokolja szükségszerűségét, hanem amely éppen mások szükségszerűségének az oka. Ezt hívja mindenki istennek.

A negyedik utat a dolgok között található fokozatokból vesszük. A dolgok között ti. találunk inkább és kevésbé jót, igazat, nemeset és ehhez hasonlót. Ámde az „inkább" és a „kevésbé" azt jelenti, hogy a különféle dolgok különféleképpen közelítenek meg valamit, ami a legtökéletesebb. Így az az inkább meleg, amely leginkább megközelíti a legmelegebbet. Van tehát valami, ami a legigazabb, legjobb, legnemesebb és következésképpen a leginkább létező is, amint a Matafizika 2. fejezetében olvasható. Ami pedig valamely nemben a legtökéletesebb, az az oka mindennek azon a nemen belül, mint a tűz, amely a legmelegebb, az oka minden meleg-

ségnek, mint ugyanabban a könyvben olvasható. Tehát van valami, ami minden létező létének, jóságának és egyéb tökéletességének az oka és ezt nevezzük istennek.

Az ötödik utat a dolgok kormányzásából vesszük. Azt látjuk ui., hogy bizonyos dolgok, amelyeknek nincs értelmük, mint a természeti tárgyak, célszerűen működnek, és mindig azt követik, ami a legjobb. Mindebből nyilvánvaló, hogy nem véletlenül, hanem szándékosan jutnak el a célhoz. Azok pedig, amelyeknek nincs értelmük, nem törekszenek a célra, csak valamely megismerő és értelmes lény irányításával, mint történik a nyíl és a nyílász esetében. Tehát van egy olyan értelmes lény, aki az összes természeti dolgokat a cél felé rendezi. És ezt hívjuk istennek.

Az első (ellenvetésre) tehát azt kell mondanunk, mint amit Augustinus mond Enchiridiumában: isten, mivel a legfőbb jó, csak azért tűrhet valami rosszat műveiben, mert annyira mindenható és jó, hogy még a rosszat is jóra tudja fordítani.

A második (ellenvetésre) azt kell mondanunk, hogy mivel a természet valamely magasabb rendű ténykedő irányításával működik meghatározott célja elérése érdekében, szükséges a természet dolgait is istenre mint első okra visszavezetni. Hasonlóképpen a szándékos dolgokat is vissza kell vezetni valamely mélyebben fekvő okra, mint az emberi értelem és akarat, mert ezek változók és esendők, szükséges pedig minden változékony és esendő dolgot visszavezetni valamely változatlan és a maga erejéből szükségszerű elvre, mint azt kimutattuk.

Aquinói Tamás: Summa theologica.
Párizs 1868. 26—36. old.

G. GALILEI

az olasz reneszánsz korszak egyik legjelentősebb fizikusa, csillagásza és gondolkodója volt. 1564-től 1642-ig élt. Fizikai és csillagászati kutatásai eredményeikben is és módszereikben is alapvetően szemben álltak a kereszténység által dogmatizált skolasztikus, spekulatív arisztotelészi világképpel. Az volt a véleménye, hogy a természetet meg kell figyelni, s megfigyeléseinket feldolgozva, a jelenségek belső szükségszerűségeinek megismerésére kell törekedni. A kétségtelenül bebizonyított természeti igazságok nem rendelhetők alá a szentírás kijelentésének. Tulajdonképpen a szentírás szövegét kell az ilyen igazságoknak megfelelően magyarázni.

Galilei az anyag örök, egységes és végtelen voltát hirdette. Mindemellett nem volt ateista. Elismerte az isteni első lökést.

Az inkvizíció meghurcolta. Nyomására kénytelen volt megtagadni a „kopernikuszi" eretnekséget. Fő műve: „Párbeszéd a két fő világrendszerről, a ptolemaioszi és a kopernikuszi rendszerről" (1632).

GALILEI: DIALÓGUS A KÉT NAGY VILÁGRENDSZERRŐL

(RÉSZLETEK)

Simplicio: A Föld kétségtelenül sokkal tökéletesebb úgy, amilyen, a maga változásaival, mintha kőtömeg lenne, vagy akár egyetlen kemény és érzéketlen gyémánt. De ha ez a tulajdonság nemességet kölcsönöz a Földnek, annál tökéletlenebbé tenné az égitesteket, amelyek számára fölösleges volna, mivel az égitesteknek, vagyis a Napnak, a Holdnak és a többi csillagnak, amelyek egyedül a Föld szolgálatára rendeltettek, csupán mozgásra és fényre van szükségük, hogy betöltsék e hivatásukat.

Sagredo: A természet tehát csupán azért hozott létre és rendezett el annyi óriási, tökéletes és nemes, befolyásolhatatlan, halhatatlan, isteni égitestet, hogy a befolyásolható, esendő és mulandó Földet szolgálják, vagyis azt, amit te a mindenség üledékének, minden szenny gyűjtőgödrének nevezel? És miért kell az égitesteknek halhatatlanoknak stb. lenniük ahhoz, hogy egy halandó stb. testet szolgáljanak? Ha elvetjük a Föld szolgálatát, mint célt, akkor az égitestek megszámlálhatatlan serege teljesen haszontalan és fölösleges marad, mivel nem gyakorolnak, és nem is gyakorolhatnak egymásra semmiféle kölcsönhatást, minthogy valamennyien változatlanok, befolyásolhatatlanok. Mert ha a Hold például nem befolyásolható, hogyan hatna rá a Nap, vagy más csillag? Ez a hatás kétségtelenül sokkal kisebb volna, mint amelyet az érne el, aki puszta tekintetével vagy gondolatával folyékonnyá akarna változtatni nagy mennyiségű aranyat. Ezenkívül úgy vélem, hogy ha az égitestek hozzájárulnak a Földön végbemenő keletkezésekhez és változásokhoz, szükségképpen maguknak is változóknak kell lenniük; különben, úgy gondolom, a Hold vagy a Nap minden igyekezete, hogy életet fakasszon a Földön, nem lehetne eredményesebb, mint ha valaki márványszobrot fektetne a menyasszony mellé és azt várnák, hogy ilyen frígyből gyermek szülessék.

*

Salviati: Úgy vélem, nagyon sokat képzelnénk magunk felől, Simplicio, ha azt gondolnók, hogy a rólunk való gondoskodás az egyetlen méltó feladat és cél, hogy ezenkívül az isteni bölcsesség és hatalom nem tesz és nem rendez el semmit. Nem szeretném, hogy ennyire körülhatároljuk hatalmát, hanem azt óhajtanám: elégedjünk meg annak bizonyosságával, hogy isten és a természet úgy intézi az emberiség dolgait, hogy többet már nem is tehetne érette, akkor sem, ha nem volna más gondja,

mint az emberi nem. Azt hiszem, nagyon találó és nemes példa ennek a megvilágítására a napfény hatása. Mikor a napfény fölszívja a párákat, vagy átmelegít valami növényt, úgy szívja föl és úgy melegíti át ezeket, mintha más dolga nem is volna; sőt, amikor megérlel egy szőlőgerezdet, vagy akár egyetlen szemet, úgy végzi ezt, hogy hatékonyabban nem végezhetné akkor sem, ha minden tevékenységének célja csupán ama szőlőszem megérlelése volna. Ha tehát ez a szőlőszem mindent megkap a Naptól, amit kaphat tőle és semmit sem veszít azáltal, hogy a Nap egyidejűleg ezer és ezer más tevékenységet végez, irigységgel vagy ostobasággal kellene vádolni ezt a szőlőszemet, ha azt hinné vagy azt kívánná, hogy egyedül ő élvezze a napsugarak hatását. Bizonyos vagyok abban, hogy az isteni gondviselés nem mulaszt el semmit, amit az emberiség dolgainak intézésére tehet. De egyedül önmagamra, saját eszemre hallgatva is képtelen vagyok elhinni, hogy nincsenek a világmindenségben más olyan dolgok is, amelyek végtelen bölcsességétől függnek. Ennek ellenére, mégha másképpen volna is, semmi sem gátolna meg abban, hogy hitelt adjak olyan érveknek, amelyeket egy magasabb értelem hoz föl. Ezért, ha azt mondják nekem, hogy a bolygók pályája és a csillagok között fölösleges és hiábavaló az a roppant űr, hiszen nincsenek benne csillagok és nincs semmi mozgás, s ugyanígy fölösleges az értelmünket meghaladó mérhetetlen tér, ha csupán az állócsillagok befogadására szolgál —, azt felelem: vakmerőség, ha gyönge eszünkkel meg akarjuk ítélni isten művét, s hiábavalónak és fölöslegesnek nevezzük a világmindenségben mindazt, ami nem bennünket szolgál.

Sagredo: Mondd csak úgy — és azt hiszem, helyesebb lesz —, hogy *mi nem tudjuk*, mi szogál bennünket. Úgy vélem, a legnagyobb arcátlanság, sőt őrültség, ha valaki kijelenti: „Minthogy nem tudom, hogy a Jupiter és a Szaturnusz mivel szolgálnak engem, ezek fölöslegesek, sőt nem is léteznek a természetben"; hiszen együgyű ember voltomban azt sem tudom, mivel szolgálnak az erek, a porcogók, a lép és az epe; azt sem tudnám, hogy egyáltalán van epém, lépem és vesém, ha nem láttam volna számos fölboncolt hullánál, s csak akkor érthetném meg lépem működését testemben, ha kivágnák belőlem. Hogy megértsem egyik vagy másik égitest rám gyakorolt hatását (mivel te azt állítod, hogy minden hatásuk ránk irányul), egy időre el kellene távolítani azt az égitestet, s akkor azt mondhatnám, hogy az a hatás, amelyet immár nem érzek, attól a csillagtól származott. Mi több, ki állíthatna olyat, hogy a Szaturnusz és az állócsillagok közötti űrben, amelyet némelyek túlságosan nagynak és haszontalannak nyilvánítanak, nincsenek más égitestek? Talán, amiért mi nem látjuk őket? Tehát a négy Medici-bolygó* és a Szaturnusz mellékbolygói akkor jelentek meg az égbolton, amikor mi látni kezdtük őket, nem pedig azelőtt? És ugyanígy a megszámlálhatatlan állócsillag nem volt ott azelőtt, hogy az emberek látták volna? A ködfoltok vajon csak fehéres foltocskák voltak eleinte, s csak mi változtattuk őket a távcsővel fényes és szép csillagok seregévé? Önhitt, sőt vakmerő az emberi tudatlanság!

* A Jupiter négy mellékbolygója, amelyeket Galilei fedezett föl és a Medici-család, nevezetesen tanítványa, II. Cosimo iránti hódolatból nevezett el így.

Sagredo: Mindig hallatlan merészségnek tartottam, hogy valaki az emberi erőt tekintse mindama dolgok mértékének, amelyek a természetben végbemehetnek: mert hát, éppen ellenkezőleg, nincsen olyan jelenség a természetben, bármilyen jelentéktelen legyen is, amelyet akár a legmélyebbre hatoló elmék is egészen megismerhetnének. Ez a teljesen alaptalan önhittség csupán abból eredhet, hogy soha semmit sem értettünk meg; mert, ha valaki csak egyetlenegyszer is megpróbált tökéletesen megérteni egyetlen dolgot és valóban megízlelte, milyen is a tudás, belátta, hogy a többi jelenség mérhetetlen tömegéből egyet sem értett meg.

Salviati: Okoskodásod rendkívül következetes, mellette szól különben azok tapasztalata, akik értenek vagy megértettek valamit, s minél bölcsebbek, annál inkább belátják és annál nyíltabban vallják, hogy bizony keveset tudnak. Görögország legnagyobb bölcse, akit az orákulumok neveztek így, kereken kimondta, hogy semmit sem tud.

Simplicio: Akkor azt kell mondanom, hogy vagy az orákulum hazudott, vagy Szókratész, mivel *az orákulum nagyon bölcsnek nevezte őt, ő pedig beismerte, hogy nagyon tudatlan.*

Salviati: Sem az egyik, sem a másik nem következik ebből, mert mind a két megállapítás igaz lehet. Az orákulum a legbölcsebbnek nyilvánítja Szókratészt az emberek között, akiknek bölcsessége korlátolt; Szókratész pedig beismeri, hogy az abszolút tudáshoz viszonyítva, amely végtelen, semmit sem tud; s minthogy a végtelenhez képest a sok, a kevés és a semmi ugyanannyi (mert például, ha a végtelen számhoz akarunk eljutni, mindegy, hogy ezreket, tízeket vagy nullákat halmozunk egymásra). Szókratész helyesen vallotta, hogy korlátozott bölcsessége semmi a végtelen bölcsességhez képest, amelyet nem ért el. Mivel azonban az emberek rendelkeznek bizonyos tudással, s a tudás nem egyenlő mértékben oszlik meg közöttük, Szókratésznek nagyobb rész juthatott belőle, mint másoknak, s így az orákulum válasza igaznak bizonyul.

*

Simplicio: Vagy én nem tartozom azok közé, akik értik a dolgokat, vagy a te okoskodásodban van nyilvánvalóan ellentmondás. Mert a túláradó dicséretek között, amelyekkel az embert, a természet teremtményét elhalmoztad, a megértés képességének dicsérete volt a legáradozóbb; az imént pedig azt mondottad Szókratészről, hogy semmit sem értett meg. Ebből azt kell következtetni, hogy a természet nem alkotott olyan értelmet, amely felfogja a világot.

Salviati: Ellenvetésed nagyon elmés; mielőtt válaszolnék rá, egy filozófiai megkülönböztetést kell tennünk, s ki kell mondanunk, hogy a megértést kétféleképpen lehet értelmezni: az *intenzitás* és az *extenzitás* szempontjából. Az extenzitás szempontjából, vagyis a megértendő dolgok végtelen sokaságához viszonyítva, az emberi értelem, még ha ezer igazságot ért is meg, egyenlő a semmivel, mivel a végtelenhez képest ezer — semmi. Ha azonban az intenzitás szempontjából tekintjük a megértést, vagyis ha azt vizsgáljuk, hogy milyen alaposan, azaz milyen tökéletesen ismerhet meg az emberi értelem valamely igazságot, meg kell állapítanunk, hogy

olyan tökéletesen megért egyes igazságokat és olyan abszolút biztonságra tesz szert ezek ismeretében, mint maga a természet. A matematikai tudományoknak, azaz a mértannak és mennyiségtannak például az isteni értelem bizonyosan sokkal több, azaz végtelenül sok igazságát ismeri, mivel valamennyit ismeri, de ama kevés igazságot tekintve, amelyet az emberi értelem felfog, azt hiszem, az objektív bizonyosság szempontjából az ember tudása egyenlő az isteni tudással, minthogy meg tudja érteni a dolgok összefüggésének szükségszerűségét; ennél nagyobb bizonyosság pedig, úgy gondolom, nem lehet.

Simplicio: Úgy vélem, túlságosan határozottan és merészen beszélsz.

Salviati: Egyszerű igazságok ezek, amelyekben nyoma sincs semmiféle merészségnek vagy vakmerőségnek, s amelyek egyáltalán nem csorbítják az isteni bölcsesség fenségét, mint ahogy semmivel sem kisebbítjük isten mindenhatóságát, ha azt mondjuk, hogy nem teheti meg nem történtté azt, ami megtörtént. De azt hiszem, Simplicio, te azért neheztelsz, mert kissé félreértetted szavaimat. Ezért, hogy világosabban fejezzem ki magam, azt mondom, hogy az az igazság, amelyet matematikai bizonyítás útján ismerünk meg, ugyanaz, mint amelyet az isteni bölcsesség ismer; de készséggel elismerem, hogy az a mód, ahogyan isten megismeri az igazságok végtelen sorát, amelyek közül mi alig néhányat ismerünk, összehasonlíthatatlanul tökéletesebb, mint a mi megismerésünk; mi okoskodva haladunk következtetéstől következtetésig, ő pedig egyszerű intuíció útján ismer meg mindent. Mi, hogy megismerjünk például a kör végtelen sok tulajdonsága közül néhányat, az egyik legegyszerűbb tulajdonsággal kezdjük; s ezt tekintve a kör meghatározásának, következtetve jutunk el a másodikhoz, innen a harmadikhoz, majd a negyedikhez stb.; az isteni értelem pedig a kör lényegének közvetlen megragadásával érti meg a kör tulajdonságainak végtelen sokaságát, minden okoskodás nélkül. Ezek a tulajdonságok benne rejlenek minden dolog meghatározásában, s bár számuk végtelen, lényegükben és az isteni értelemben talán egyetlen-eggyé olvadnak. Az emberi értelem számára ez nem teljesen ismeretlen dolog, de sűrű köd homályosítja el, amely némiképpen megritkul és áttetszőbbé válik, miután már eljutottunk néhány kétségtelenül bebizonyított következtetéshez, amelyeket aztán annyira elsajátítunk, hogy gyorsan haladhatunk egyiktől a másikig. Mert lényegében mi mást jelent az, hogy a háromszög átfogójának négyzete egyenlő két befogójának négyzetével, mint hogy a közös alappal rendelkező és párhuzamosokkal határolt paralelogrammák egyenlők egymással? És ez vajon végeredményében nem azt jelenti, hogy az olyan síkidomok, amelyek pontosan fedik egymást, egyenlők? A következtetésnek ezt az útját, amelyet értelmünk bizonyos idő alatt és lépésről-lépésre haladva jár meg, az isteni értelem, akárcsak a fény, egyetlen pillanat alatt száguldja be; ezt úgy is mondhatjuk, hogy benne mindig minden jelen van. Ez pedig azt jelenti, hogy az isteni értelem végtelen magasságban áll értelmünk fölött mind a megértés módjának, mind a megértett dolgok számának szempontjából. Ezzel azonban nem becsülöm le annyira az utóbbit, hogy éppenséggel semminek tekinteném; sőt, ha meggondolom, mennyi csodálatos dolgot értettek meg, ku-

tattak föl és vittek véghez az emberek, belátom és megértem, hogy az emberi ész isten alkotásai, mégpedig legnagyszerűbb alkotásai közül való.

Sagredo: Magam is sokszor gondoltam arra, amit most mondtál: hogy milyen éles is az emberi ész. Ha tekintetbe veszem azt a sok csodálatos elgondolást, amelyekkel a művészetekben és az irodalomban találkozunk, s azután saját tudásomra gondolok, amely nemcsak attól van távol, hogy valamilyen új dolgot feltaláljon, de még attól is, hogy a már fölfedezett igazságokat megismerje, egészen megzavarodom, elvesztem reménységemet és csaknem boldogtalannak érzem magam. Amikor szép szobrot látok, így szólok magamban: „Mikor tudod majd te is levésni a fölösleget a márványdarabról és fölfedni a benne rejlő szép alakot? Mikor tudsz majd úgy összekeverni és vászonra vagy falra kenni különböző színeket, hogy minden látható tárgyat ábrázolj velük, mint Michelangelo, Raffael, vagy Tizian?" Ha arra gondolok, milyen nagyszerű találmány a hangközök és bizonyos szabályok megállapítása annak érdekében, hogy ezeket felhasználva nagy gyönyörűséget szerezzünk a fülnek — határt szabhatok-e bámulatomnak? És mit szóljak a sokféle hangszerről? Vagy talán a jeles költők művei nem töltik el csodálattal azt, aki figyelemmel kíséri az eszmék keletkezését és kifejlődését? És mit mondjunk az építészetről? A hajózás tudományáról? De minden nagyszerű találmánynál többre becsülöm annak kiváló elméjét, aki kitalálta, hogyan közölheti legrejtettebb gondolatait bármelyik más emberrel, akármilyen távol legyen is az tőle térben és időben; megtalálta a módját annak, hogyan szólhat India lakóihoz, s azokhoz, akik még meg sem születtek s majd csak ezer vagy tízezer év múlva születnek meg; és milyen egyszerű módon: húsz betűt különböző módon egymás mellé helyezve a papírlapon. Ezzel tegyük fel a koronát az összes csodálatra méltó emberi találmányokra, s a mai napra fejezzük be a vitát...

Giordano Bruno—Galilei—Campanella
Művelt Nép Könyvkiadó 1952. 76—77., 82—90. old.

a nyugat-európai reneszánsz legnagyobb filozófusa volt. 1548-ban született és 1600-ban az inkvizíció máglyáján halt meg.

Filozófiája panteisztikus formában megjelenő materializmus. Lényegében Kopernikusz heliocentrikus elméletére támaszkodott, azt vitte végig következetesen. Az anyagi világ végtelenségét és az anyag örökkévalóságát tanította. A szellemet az anyagba zárt formának tekintette, ami belülről mozgatja az anyagot, de soha nem válhat attól külön, nem emelkedhet fölé.

Filozófiájában több dialektikus elem is szerepel. A véges és végtelenség, a változás és az ellentétek dialektikáját emelhetjük ki, mint a legfontosabbakat.

Az inkvizíció előtt bátran viselkedett. Hosszú fogsága alatt (1593-tól 1600-ig) nem tört meg, nem vonta vissza tanait. 1599 végén a kardinálisok előtt határozottan kijelentette: „nem akarok és nem is kell semmit sem belátnom, semmi okom sincs erre, s nem is tudom, miért kellene így cselekednem."

Főbb művei: „A hamvazószerdai lakoma" (1583), „Az okról, elvről és egyről" (1584), „A végtelenről, a világegyetemről és a világokról" (1584), „A diadalmas állat elűzése" (1584).

G. BRUNO: AZ OKRÓL, ELVRŐL ÉS EGYRŐL

(RÉSZLET A HARMADIK DIALÓGUSBÓL)

Teofilo: Démokritosz tehát és az epikureusok, akik szerint minden, ami nem test, semmi, ennek megfelelően azt tartják, hogy egyedül a matéria a dolgok szubsztanciája és az istenség mivolta; egy Avicebron nevű arab is így tanítja, amint *„Az élet forrása"* című könyvében bizonyítja. Ugyancsak ezek a cireneikusokkal, cinikusokkal és sztoikusokkal egyetemben azt mondják, hogy a formák nem egyebek, mint bizonyos akcidentális sajátságai a matériának. Magam is sokáig híve voltam e látszatnak csak azért, mert alapjai összehangzóbbak a természettel, mint Arisztotelész fölfogásának alapjai. De miután alaposabban gondolkoztam a dologról és több jelenségre voltam tekintettel, arra jutottam, hogy a természetben a szubsztancia két fajtáját kell elismerni: az egyik a forma, a másik az anyag. Mert egyrészt lennie kell egy legfőbb szubsztanciális valóságnak, amelyben megvan minden dolog cselekvő képessége; másrészt egy képességnek, egy szubsztrátumnak, amely meg foglalata minden dolog szenvedő képességének: amabban rejlik az alakítás lehetősége, emebben meg az alakíttatásé.

Dicsono: Minden helyesen gondolkodó ember előtt lehetetlennek látszik, hogy amaz mindig mindent csak alakítson úgy, hogy ne legyen mindig is valami, amiből minden alakíttassék. Hogyan alakíthat a világlélek (azaz minden forma), amely oszthatatlan, ha nincs meg a kiterjedések vagy mennyiségek ama hordozója, az anyag? Talán magától? Nyilván csak akkor mondhatjuk, hogy az anyag maga alakítja magát, ha az egész formált világegyetemet anyagnak tekintjük s annak is nevezzük, mint ahogy egy élőlényt is minden képességével együtt anyagnak nevezünk, hogy megkülönböztessük nem a formától, hanem csakis a ható októl.

Teofilo: Senki sem akadályozhat meg abban, hogy az anyag elnevezését a maga módján használd, hiszen a sok különféle iskolában is különféle jelentésben használják. Azonban az a fölfogás, amelyről szólsz, szerintem csak egy gyakorlati emberhez, esetleg egy gyakorlatot folytató orvoshoz illik, az olyanhoz, aki az egész testet higanyra, sóra és kénre osztja; az ilyen föltevés nem az orvos isteni lángeszét mutatja, hanem inkább tökfilkóra vall, aki magát filozófusnak szeretné nevezni. A filozófus jusson el az elveknek megkülönböztetéséhez, de ne csak ahhoz amely fizikailag a tűz ereje okozta szétválasztásból ered, hanem ahhoz a megkülönböztetéshez is, amelyhez nem ér el semmi anyagi természetű ható tényező,

mert hiszen a lélek, amely elválaszthatatlan a kéntől, higanytól és sótól, formális princípium; ez pedig nem függ anyagi sajátosságoktól, hanem mindenképpen ura az anyagnak; nem érinti a kémikusok munkája, akiknél a felosztás az említett három dolognál végződik s akik egy másfajta lelket ismernek, mint amilyen a világlélek s amelyet mi közelebbről meg akarunk ismerni.

Dicsono: Nagyon jól beszélsz: e fejtegetés nagyon tetszik nekem, mert hiszen ismerek embereket, akikben annyi belátás sincs, hogy különbséget tegyenek a között, vajon a természeti okokat abszolút értelemben, valójuk egész terjedelme szerint vesszük-e, ahogyan a filozófusok tekintik, s a között, vajon bizonyos korlátozott és sajátos módon fogjuk-e föl; mert amaz első mód az orvosnak, mint olyannak, fölösleges és haszon nélkül való, a második a filozófusnak, mint olyannak, fogyatékos és ki nem elégítő.

Teofilo: Azt a pontot érintetted, melyben dicsérni kell Paracelsust, aki a filozófiát orvostudományi alapon művelte, és gáncsolni kell Galenust, aki meg orvostudományt csinált filozófiai alapon s ezzel oly bosszantó keveréket és oly bonyodalmas szövedéket hozott létre, hogy végre is nem valami kiváló orvost, ellenben igen zagyva filozófust mutat. De ezt csak bizonyos korlátozással mondom; mert nem volt érkezésem, hogy azt a férfiút minden oldalról szemügyre vegyem.

Gervasio: Kérlek, Teofilo, tedd meg nekem előbb azt a szívességet, mert hát nem vagyok eléggé járatos a filozófiában: magyarázd meg nekem, mit értesz e szón „anyag" és mi az anyag a természeti jelenségekben.

Teofilo: Mindazok, akik az anyagot elkülönítve, önmagában; forma nélkül akarják szemügyre venni, a művészet analógiájára hivatkoznak. Így tesznek a püthagoreusok, így a platonikusok, így a peripatetikusok. Vegyetek valamiféle művészetet, teszem az ácsét: minden formája és minden munkája számára szubsztrátumul a fát használja, mint ahogy a kovács a vasat, a szabó meg a posztót. Mindezek a művészetek egy sajátos anyagban különböző képeket, elrendezéseket és alakokat hoznak létre, amelyek közül egyik sem sajátja és természete a matériának. Így a természetnek is, amelyhez a művészet hasonló, az ő tevékenységeihez anyagra van szüksége; mert nem lehet olyan ható tényező, amelynek, ha létre akar hozni valamit, ne legyen, amiből azt létrehozza, hogy ha működni akar, ne legyen, amin működjék. Van tehát egy fajta szubsztrátum, amelyből, amellyel és amelyben működik, dolgozik a természet s amelyet oly sok formába önt, amily nagy változatossága tárul fel a fajoknak a szemlélő tekintete előtt. S valamint a fának magában nincs semmiféle művészi formája, de valamennyit fölveheti az ács tevékenysége folytán; úgy az anyagnak is, amelyről beszélünk, magában és természete szerint nincsen semmiféle természetes formája, de a természet ható, cselekvő princípiumának tevékenysége folytán fölveheti valamennyit. A természetnek ez az anyaga nem érzékelhető oly módon, mint a művészeté, mert a természet anyagának egyáltalán semmiféle formája sincsen; a művészet anyaga ellenben már a természettől formált dolog, mert hiszen a művészet csakis a természettől formált dolgok, mint fa, vas, kő, gyapjú és mások felületén működhetik; ezzel szemben a természet az ő szubsztrátumának, vagyis anyagának úgyszólván középpontjából hat; az pedig teljesen forma nélkül

való. Éppen ezért a művészeteknek sok a szubsztrátumuk, a természetnek csak egy szubsztrátuma van; mert azok, minthogy a természet különbözőképpen formálta őket, különbözők és sokfélék; emez, mivel sehogy sincs formálva, teljesen különbség nélkül való, mert hiszen minden különbség és eltérés a formából származik.

Gervasio: Így hát a természettől formált dolgok alkotják a művészet anyagát, a természetnek meg egyetlen forma nélkül való dolog az anyaga?

Teofilo: Úgy van.

Gervasio: Lehetséges-e, hogy amint világosan látjuk és megismerjük a művészetek szubsztrátumait, azonképpen megismerhetjük a természet szubsztrátumát is?

Teofilo: Nagyon jól, csakhogy a megismerés különböző elveivel; mert, valamint nem egyazon érzékkel ismerjük meg a színeket és a hangokat, úgy nem egyazon szemmel látjuk a művészetek szubsztrátumát és a természetet.

Gervasio: Azt akarod mondani, hogy amazt érzéki szemünkkel, emezt meg az ész szemével látjuk.

Teofilo: Úgy van.

Gervasio: Kérlek tehát, tanítsd ki ezt az észt.

Teofilo: Szívesen. Ugyanaz a viszony és vonatkozás, amely a művészet formája és anyaga között áll fönn, kellő korlátozás mellett megvan a természet formája és anyaga között is. Amint tehát a művészetben a formák — ha ugyan lehetséges — a végtelenig váltakoznak, az anyag ellenben mindig megmarad ugyanannak — így pl. a fa formája után látjuk a törzs formáját, aztán meg a gerendáét, majd meg az asztalét, a padét, a zsámolyét, a ládáét, a fésűét s így tovább, de a fa mindig megmarad fának —, úgy a természetben is, míg a formák végtelen változásokban követik egymást, az anyag mindig egy és ugyanaz.

Gervasio: Hogyan vihető végig ez a hasonlat?

Teofilo: Nem látod-e, hogy abból, ami mag volt, fű lesz, s abból, ami fű volt, kalász, a kalászból kenyér, a kenyérből khilus, a khilusból vér, ebből mag, a magból embrió, ember, holttetem, ebből megint föld, kőzet vagy más valami, s hogy így tovább minden természeti formát vehet föl?

Gervasio: Könnyen belátom.

Teofilo: Kell tehát egy önmagával azonos dolognak lennie, amely magában se nem kő, se nem föld, se nem holttest, se nem ember, se nem embrió, se nem vér vagy más: amely azonban, miután vér volt, embrió lesz, azaz fölveszi az embrió mivoltát; miután embrió volt, fölveszi az ember mivoltát, azaz ember lesz: mint ahogy a természettől formált, amaz anyagból is, amely a művészet szubsztrátuma, miután fa volt, tábla lesz s felveszi a tábla mivoltát; ami meg tábla volt, fölveszi az ajtó mivoltát és ajtó lesz.

Gervasio: Ezt nagyon jól megértettem. De úgy tetszik nekem, hogy a természetnek ez a szubsztrátuma nem lehet test, sem pedig nem lehet határozott minősége: mert az, ami hol az egyik természeti forma és lét mögött rejti el magát, hol meg a másik mögött, nem test módjára mutatkozik, mint a fa vagy a kő, amelyek bármilyen forma mögé rejtőznek is, mindig anyagi mivoltukban, vagyis szubsztrátumuk szerint jelennek meg.

Teofilo: Helyesen mondod.

Dicsono: Elég szó hangzott el annak a teljesen világos bebizonyítására, hogy mit jelent ez a szó: *anyag*, s mit kell érteni anyagon a természeti jelenségeken. Így a püthagoreus Timaiosz azt tanítja, hogy az elemek átváltozása közepett megmarad az anyag, de ez rejtett s csakis bizonyos analógia révén ismerhető meg. *Ahol a föld formája volt*, úgymond, *később a víz formája jelenik meg*, s itt nem lehet azt mondani, hogy az egyik forma felveszi a másikat; mert egy dolog nem veheti föl az ellenkezőjét, azaz a száraz nem veszi föl a nedvest, jobban mondva a szárazság nem veszi föl a nedvességet, hanem egy harmadik valamiből eltávozik a szárazság és beléje száll a nedvesség; ez a harmadik valami pedig szubsztrátuma mind a két ellentétnek, de maga nem ellentétes egyikkel sem. Ha tehát nem vetjük föl, hogy a föld semmivé lett, azt kell gondolnunk, hogy valami a földben volt, visszamaradt és megvan még a vízben; ugyanabból az okból pedig ez a valami, ha a víz (a meleg hatására párává vagy gőzzé ritkulva) levegővé változik, visszamarad és meglesz majd a levegőben.

Teofilo: Ebből azoknak az embereknek ellenére azt lehet következtetni, hogy semmi sem lesz semmivé és semmi nem veszíti el létét, hanem csak esetleges, külső és anyagi formáját. Éppen ezért bármely természeti dolognak sem anyaga, sem szubsztanciális formája, azaz lelke, el nem pusztulhat és meg nem semmisülhet, ti. úgy, hogy egészen és mindenképpen elvesztené a létét; ez természetesen nem vonatkozik azokra, amiket a peripatetikusok és más hozzájuk hasonlók szubsztanciális formáknak mondanak, amelyek pedig csak akcidenciák bizonyos összetételében és elrendezésében állanak: mindaz, amit fölhozhatnak, a *materia primat* kivéve, nem egyéb, mint akcidens, összetétel, minőségbeli habitus, a meghatározás elve, *quidditas*. Ennélfogva néhányan közülük, kámzsát viselő, éleseszű metafizikusok, akik bálványuknak, Arisztotelésznek, elégtelenségét inkább takargatni, mintsem felfedni akarják, azt találták ki, hogy az ember mivolta, a barom mivolta, az olajbogyó mivolta fajlagos szubsztanciális formák; ellenben az egyes ember mivolta, mint pl. Szókratész és az egyes barom mivolta, az egyes ló mivolta numerális szubsztanciák; mindezt pedig azért tették, hogy megajándékozzanak bennünket egy szubsztanciális formával, amely éppúgy megérdemli a szubsztancia nevét, mint ahogy az anyagnak is megvan a szubsztancia neve és lényege. Mindamellett ezzel soha semmit nem nyertek: mert, ha már sorjában azt kérded tőlük, miben van Szókratész szubsztanciális léte, azt fogják felelni: a szókratészségben. Ha tovább kérded: „Mit értetek szókratészségen?" Ők azt felelik majd: „Szókratész sajátos szubsztanciális formáját és sajátos anyagát." „Ám hagyjuk ezt a szubsztanciát, amely az anyag, s mondjátok meg, mi a szubsztancia mint forma?" Némelyek erre azt felelik: az ő lelke. Tovább kérdezed: micsoda ez a lélek? Ha azt mondják: egy élő test entelekheiája és betetőzése, úgy gondold meg, hogy ez csak akcidens. Ha azt mondják, hogy az életnek, érzésnek, tenyészetnek és értelemnek elve, gondold meg, hogy noha ez az elv valami szubsztanciaféle, alaposan tekintve, ahogy mi tekintjük, az illető mégsem mutatja be többnek, mint akcidensnek; mert, hogy valami ennek vagy annak az elve, nem jelent szubsztanciális és abszolút alapot, hanem akcidentálist és olyant, amely az elvtől függő dologra vonatkozik: mint ahogy az én létem és szubsztanciám sem azt jelenti, ami előidézője annak.

amit teszek vagy tenni képes vagyok, hanem azt, ami vagyok, mint én magam, abszolút módon tekintve. Látod tehát, hogyan tárgyaljuk ezt a szubsztanciális formát, a lelket; ha ezt véletlenül szubsztanciának ismerték is föl, mégsem nevezték, sem nem tekintették soha szubsztanciának. Ezt a konklúziót még sokkal világosabban láthatod, ha kérdezed tőlük egy lélek nélküli dolog szubsztanciális formáját, pl. azt, hogy miben van a fa szubsztanciális formája. Az élesebb eszűek azt fogják kitalálni: a fa-voltában. „Vegyétek el már most gondolatban azt az anyagot, amely közös a vasban, a fában és a kőben, s mondjátok meg, mi marad meg a vas szubsztanciális formájának?" Sohasem felelnek majd egyébbel, mint akcidenciákkal. Ezek azonban az egyénítés elveihez tartoznak és az egyedi létet adják, mert az anyag csakis valamilyen forma révén foglalódik össze egyedi létté; ezt a formát meg, minthogy konstitutív elve egy szubsztanciának, szubsztanciálisnak mondják, de azután a természetben csak mint akcidentálist tudják fölmutatni. Végül pedig, amikor minden lehetőt megtettek, van egy szubsztanciális formájuk; de ez nem természeti, hanem logikai jellegű; úgyhogy végelemzésben egy logikai szempont lesz a természeti jelenségek elvévé.

Dicsono: Arisztotelész nem vette ezt észre?

Teofilo: Azt hiszem, hogy egészen biztosan észrevette, de nem tudott rajta segíteni, épp ezért mondotta, hogy a végső különbségek megnevezhetetlenek és ismeretlenek.

Dicsono: Ezzel, úgy tetszik, nyíltan megvallotta tudatlanságát: s ezért én is azt gondolnám, hogy jobb olyan filozófiai elvekbe fogódzni, amelyek ebben a fontos kérdésben nem mentegetőznek tudatlansággal, ahogyan Püthagorasz, Empedoklész és a te Nolaid teszik, akiknek nézeteit tegnap érintetted.

Teofilo: A Nolai fölfogása szerint egy ész van, amely létet ád minden dolognak — a püthagoreusok és Timaiosz a *formaadónak* nevezik; egy lélek és formális elv, amely minden dolgot létrehoz és alakít — ugyancsak ők a *formák forrásának* nevezik; egy anyag, amelyből minden lesz és alakul —, ezt mindenki a *formák tartójának* nevezi.

Dicsono: Ez a fölfogás nagyon tetszik nekem, már csak azért is, mert sehol sem mutatkozik hézagosnak. S valóban szükséges dolog, hogy amint egy állandó és örök anyagi elvet tételezhetünk, tételezzünk egy ugyanilyen formális elvet is. Azt látjuk, hogy valamennyi természeti forma kiszáll az anyagból s újra visszatér az anyagba, ennélfogva a valóságban semmi sem látszik állandónak, biztosnak, örökkévalónak és az elv tiszteletére méltónak, kivéve az anyagot. Emellett a formáknak nincs létük az anyag nélkül, benne keletkeznek és múlnak el, az ő öléből fakadnak s az ő ölébe térnek vissza; éppen ezért az anyagot, amely mindig ugyanaz és mindig termékeny marad, megilleti az a fontos kiváltság, hogy elismerjük egyedüli szubsztanciális elvnek, annak, ami van és ami mindig megmarad; valamennyi formát együttvéve pedig csakis az anyag különböző meghatározásainak kell tartanunk, amelyek mennek és jönnek, megszűnnek és megújulnak; ezért nem mehetnek elv számba. Innen van, hogy némelyek közülük, akik jól megfontolták a természeti formák viszonyát, amennyire ezt Arisztotelészből és más hasonló gondolkodásúakból lehet-

séges volt megismerni, végül arra a következtetésre jutottak, hogy ama formák csak akcidenciái és meghatározásai az anyagnak; továbbá, hogy az aktus és entelekheia kiváltságos szerepe az anyagot illeti, nem pedig a dolgokat, amelyeket valósággal nem mondhatunk sem szubsztanciának, sem természetnek, hanem csak a szubsztancia és a természet dolgainak; a természet pedig, úgy mondják, az anyag, amely szerintük szükségszerű, örök és isteni elv, mint ama mór Avicebron is tanította, aki az anyagot *mindenben jelenlevő istennek* nevezi.

Teofilo: Ebbe a tévedésbe azért estek, mert nem ismertek más formát, mint az akcidentálist: ez a mór pedig a peripatetikus tanításból, amelyben nevelkedett, átvette ugyan a szubsztanciális formát; minthogy azonban mulandónak tekintette s nem csupán az anyagra nézve változónak s olyasvalaminek tartotta, ami születik, de nem szül, ami máson alapszik, de rajta nem alapul más, ami másból fakad, de nem fakaszt mást: lebecsülte és kevésre tartotta az állandó, örök, nemző, anyai anyaggal szemben. S bizonyára így járnak mindazok, akik nem tudják azt, amit mi tudunk.

Dicsono: Ezt igen alaposan fejtegettük; de ideje, hogy e kitérő után visszatérjünk tárgyunkhoz. Meg tudjuk már különböztetni az anyagot a formától, mind az akcidentálistól (bármilyen is az), mind a szubsztanciálistól; hátra van még, hogy természetét és realitását vegyük szemügyre. De előbb azt szeretném tudni, vajon ama benső kapcsolat miatt, amelyben az a világlélek és egyetemes forma van az anyaggal, nem jogosult-e azoknak a filozófusoknak a fölfogása, akik nem választják el a tevékenységet az anyag mivoltától s ezt isteni valaminek tartják, nem pedig teljesen forma nélkülinek oly értelemben, hogy nem ad magának formát és minőséget.

Teofilo: Nemigen; mert semmi sem hat abszolút értelemben önmagára s mindig különbség van a között, ami hat s a között, ami szenvedi a hatást, vagyis amin történik a hatás és működés; helyesen járunk el azért, ha a természet szervezetében megkülönböztetjük az anyagot a lélektől, ebben meg a lényeg és az egyes fajok közt teszünk különbséget. Ily formán ebben a szervezetben háromfélét különböztetünk meg: először is a dolgokban uralkodó egyetemes észt; másodszor a mindenségnek éltető lelkét; harmadszor a szubsztrátumot. De azért nem vitatjuk el attól sem a filozófus nevet, aki ezt a formált testet, jobban mondva ezt az eszes élőlényt a saját bölcselkedő módja szerint fogja föl, s azzal kezdi, hogy bizonyos értelemben a szervezet tagjait tekinti első elveknek, mint teszem a levegőt, földet, tüzet; avagy az éteri régiót és a csillagzatot; vagy a szellemet és a testet, vagy az ürest és a telit (csakhogy az ürest nem úgy értve, mint ahogy Arisztotelész értette), vagy más megfelelő módon. Nem fogom tehát az effajta filozófiát elvetendőnek tartani, főleg, ha azon az alapon, amelyre épít, vagy az épület formája révén, amely előtte lebeg, hozzájárul a spekulatív tudománynak és a természeti jelenségek ismeretének tökéletesítéséhez, ahogy ez sok régibb filozófus részéről valóban meg is történt. Mert nagyravágyásra, dölyfösségre, üresség re és irigykedésre vall, ha valaki arról akar másokat meggyőzni, hogy csak egyetlen úton lehet kutatni és a természet ismeretéhez eljutni, s csak balga és ítélet nélkül való ember mondhatja a magáét az egyedüli helyesnek. Jóllehet tehát a biztosabb és

jártabb, kilátásokban gazdagabb és határozottabb utat és a szemlélés magasabb szempontját mindig előnyben kell részesíteni, többre kell becsülni és jobban kell művelni, mindamellett nem szabad gáncsolni ama másik módot sem, amely nincs jó gyümölcs híján, ha ez nem termett is ugyanazon a fán.

Dicsono: Így hát helyesled a különböző filozófiák tanulmányát?

Teofilo: Nagyon is, persze annál, akinek van hozzá elég ideje és szelleme; másoknak azt ajánlom, hogy tanulmányozzák a legjobbat, ha az istenek is úgy akarják, hogy kitalálják azt.

Dicsono: Mégis meg vagyok győződve, hogy nem helyesled valamennyi filozófiát, hanem csak a jókat és a legjobbakat.

Visszatérve tehát tárgyunkra: úgy gondolod, hogy lehet tévedés és ellentmondás nélkül különböző definíciókat adni az anyagról?

Teofilo: Csakúgy, ahogyan ugyanarról a tárgyról a különböző érzékek különbözőképpen ítélnek s ugyanaz a dolog különbözőképpen mutatkozhatik. Emellett, amint már érintettük, egy dolgot különböző szempontokból lehet tekinteni. Sok helyes dolgot mondottak az epikureusok, noha nem bírtak az anyagi minőség fölé emelkedni. Sok jeles dolgot hangoztatott Hérakleitosz, noha nem jutott tovább a léleknél. Anaxagorasz is előbbre viszi a természet megismerését, mert nemcsak a természetben, de azonkívül, vagy a fölött vélt felismerni egy észt, ugyanazt, amelyet Szókratész, Platón, Trismegistus és a mi teológusaink istennek neveznek. Így a természet rejtelmeinek fölfedezéséhez éppúgy hozzájárulhat az, aki a tapasztalatból indul ki (ha ellenfelei még oly együgyűnek mondják is), mint azok, akik egy racionális elméletből indulnak el. Ezek közül pedig, aki az alkatokból indul ki, éppúgy, mint az, aki a nedvekből, az utóbbinál nem kevésbé az, aki az érzékekkel észrevehető elemekről, vagy még magasabbról ereszkedik alá, amaz abszolút létezőről, vagy magáról az anyagról, valamennyi között a legmagasabb és leghatározottabb princípiumról. Mert olykor az, aki a hosszabb utat járja, mégsem tesz egyszersmind sikeres utazást is, főleg, ha célja nem annyira a szemlélődés, mint a tevékenység. Ami meg a filozofálás módját illeti, körülbelül egyre megy, hogy a formákat mintegy valami gomolyagról fejtjük-e le, vagy mintegy a káoszból bonyolítjuk-e ki, mintegy eszmei forrásból merítjük-e, vagy a lehetőségből a valóságra váltjuk-e át, mintegy ölből hozzuk-e elő, vagy mintegy vak és sötét mélységből vonjuk-e a világosságra; mert minden alap jó, ha elbírja az épületet; minden mag hasznos, ha a fák és a gyümölcsök kívánatosak.

Dicsono: De hogy célunkhoz érjünk, fejtsd ki részletesen ennek az elvnek az elméletét.

Teofilo: Ezt az elvet, amelynek anyag a neve, kétségkívül kétféleképpen lehet tekinteni: először mint képességet, másodszor mint szubsztrátumot. Ha a képesség értelmében vesszük, nincs dolog, amelyben bizonyos módon és sajátos vonatkozásban meg nem található: s a püthagoreusok, platonikusok, sztoikusok és mások éppúgy az intelligibilis, mint az érzéki világba helyezték. Mi pedig, akik nem értjük rajta ugyanazt, amit ők, de még magasabb és tágabb értelemben vesszük, következőképp gondolkozunk a képességről, avagy lehetőségről. A képességet rendesen aktívra osztják

föl, amelynek segítségével szubsztrátuma hatni képes; és passzívra, amelynek segítségével létezni vagy befogadni képes, vagy lehet valamije, vagy szubsztrátuma lehet egy valamiképp hatónak. Így minden dologról, amelyről kimondhatjuk a létezést, kimondjuk a létezhetést is. A passzív képesség pedig annyira teljesen megfelel az aktív képességnek, hogy az egyik semmiképpen sincs a másik nélkül; ha tehát mindig megvolt az alkotás, létrehozás, teremtés képessége, ugyancsak mindig megvolt az alkottatásé, létrejövésé, termésé is, mert az egyik képesség magában foglalja a másikat; ezzel azt akarom mondani, hogy az egyiknek tételezése szükségképp tételezi a másikat is. Minthogy pedig ez a képesség nem jelenti annak fogyatékosságát, amire vonatkoztatjuk, hanem ellenkezőleg, erejét és hatékonyságát igazolja, sőt végül teljesen egyazonosnak bizonyul az aktív képességgel, azért nincs filozófus, sem teológus, aki hajlandó azt az első természetfölötti elvnek tulajdonítani. Mert az abszolút lehetőség, amelynek alapján lehetséges az, ami a valóságban van, nincs korábban, mint a valóság, de semmivel sincs később nála. A létezhetés továbbá egyszerre van a valóságos létezéssel s nem előzi meg ezt; mert, ha a létezhető maga valósítaná meg magát, akkor előbb volna, mintsem létezővé lett. Tekintsd tehát az első és legtökéletesebb elvet, amely mindaz, ami lehet s amely nem volna minden, ha nem lehetne minden; benne tehát a valóság és lehetőség egy s ugyanaz. Nem így van ez más dolgokkal; noha azok, amik lehetnek, éppúgy talán nem is létezhetnének és bizonyára mások vagy másképpen is lehetnének, mint ahogy vannak; mert semmi más dolog nem mindaz, ami lehet. Az ember az, ami lehet; de nem mindaz, ami lehet. A kő nem mindaz, ami lehet, az egységes nem edény, nem por, nem fű. Ami mindaz, ami lehet, az egységes valami, ami a maga létében összefoglal minden létet. Az minden, ami van és lehet bármi más, ami van és lehet. Semmi más dolog nem ilyen. Ezért a képesség nem egyenlő a valósággal, mert nem abszolút, hanem korlátozott valóság; emellett a képesség mindig *egy* valóságra szorítkozik, mert mindig csak egy specifikus és különös léte van; ha pedig mégis minden formára és valóságra vonatkozik, ez bizonyos diszpozíciók révén történik és úgy, hogy az egyik lét a másik után bizonyos sorrendben következik, minden képesség és valóság tehát, amely a legfőbb elvben mintegy egybefoglalódott, egységes és egy, a többi dologban megvan kifejtetten, szétszórtan és sokszorosan. A világegyetem, e nagy képmás és egyszülött természet, szintén mindaz, ami lehet, mert a fajok és a legfőbb tagok ugyanazok maradnak, s mert foglalata az egész anyagnak, amelyhez hozzátenni és amelyből elvenni semmiféle formát nem lehet. De mégsem mindaz, ami lehet, mert a különbségek, tulajdonságok, sajátságok és egyedek is ugyanazok maradnak. Éppen ezért nem egyéb a világegyetem, mint árnyéka az első valóságnak és első képességnek; s ennyiben a képesség és valóság nem abszolút módon azonos benne, mert egyik része sem egészen az, ami lehet. Ama specifikus, fent jelzett értelemben továbbá a világegyetem mindaz, ami lehet, ti. kifejtett, szétszórt, elkülönült módon. Elve azonban egészen az, ami lehet, egységesen és elkülönületlenül, mert mindenben minden s egy és ugyanaz a legegyszerűbb módon, minden különbség és megkülönböztetés nélkül.

Dicsono: Az abszolút valóságot, amely azonos az abszolút képességgel,

az értelem csakis a negáció útján ismerheti meg: azaz nem fogható föl sem amennyiben lehet minden, sem amennyiben minden. Mert az értelem, amikor meg akarja érteni, kénytelen magának értelemszerű képet alkotni róla, azt magához hasonlítani, magával összemérhetővé és egyenlővé tenni. Azonban mindez lehetetlen, mert az értelem sohasem akkora, hogy nagyobb ne lehetne; holott amaz, minthogy minden oldalról és minden tekintetben mérhetetlen, nagyobb nem lehet. Nincs tehát szem, amely a legfenségesebb világosságot és a legmélyebb mélységet megközelítené, vagy hozzá utat találna.

Teofilo: E valóság egybeesését az abszolút képességgel nagyon világosan leírta az isteni szellem, amikor azt mondja: A sötétség sem borít el előled és fénylik az éjszaka, mint a nappal, a sötétség olyan, mint a világosság. Befejezésül tehát: látjátok, mily nagy a képesség dicsősége. Ha úgy tetszik nektek, hogy az anyag lényegének nevezzétek, amelybe oly kevéssé hatoltak be a közönséges filozófusok, akkor anélkül, hogy az istenséget lealacsonyítanátok, még magasabb polcra helyezhetitek az anyagot, mint Platón az Államában és Timaiosz. Ezek azzal, hogy az anyag lényegét túlságosan magasra tartották, nem egy teológusnak szereztek bosszúságot. Ez onnan volt, hogy vagy amazok nem jól fejezték ki magukat, vagy emezek nem jól értették őket; mert Arisztotelész tanításában növekedvén, az anyagot mindig a természeti jelenségek szubsztrátumának értelmében veszik és nem fontolják meg, hogy az anyag a többieknél olyasvalami, ami — szavaik szerint — közösen mind az intelligibilis, mind az érzéki világhoz tartozik s hogy analógia alapján a szó új jelentést nyert. Éppen ezért a véleményeket igen alaposan meg kell vizsgálni, mielőtt kárhoztatnók őket és éppannyira kell vigyázni a kifejezésmódok különbségére, mint a nézetekére, mert ha olykor valamennyien egyeznek is az anyagnak egy közös fogalmában, később mégis eltérnek egymástól a sajátos alkalmazásban. Ami pedig tárgyunkat illeti, hát lehetetlen, hogy (nem tekintve a *matéria* szót) valamely teológus (bármily fondorkodó és rosszindulatú is) istentelenséget vessen szememre azokért, amiket a képesség és valóság egybeeséséről mondok, abszolút értelemben véve mind a két kifejezést. Én tehát a fönt jelzett hasonlóság alapján, amennyire erről szabad beszélni, azt szeretném következtetni, hogy az abszolút valóság és a képesség ama képmása specifikus valósága szerint mindaz, ami specifikus képessége szerint; amennyiben tehát a világegyetem ebben az értelemben mindaz, ami lehet (bármilyen is a „numerális" valóság és képesség szerint), annyiban oly képessége van, amely nem különült el a valóságtól, oly lelke, amely nincs külön a lelkestől — nem az összetettről, hanem az egyszerűről szólok. Éppúgy van tehát a világegyetemnek is egy első elve, amelyet magával azonosnak kell felfogni, nem választva külön az anyagot és a formát, s amelynek az előbb említettel való hasonlósága révén abszolút képességet és valóságot lehet tulajdonítani. Ennélfogva minden különös nehézség nélkül elfogadhatjuk végül, hogy a *mindenség szubsztanciája szerint egy* s talán így fogta föl Parmenidész is, akivel oly csúful bánt el Arisztotelész.

Dicsono: Azt akarod tehát mondani, hogy leszállva a természet eme lépcsőfokozatán, kettős szubsztanciát találunk ugyan, szellemit és testit, de, hogy végül mind a kettő egy létre és egy gyökérre vezethető vissza?

Teofilo: Ha azt hiszed, hogy e tant elbírják azok, akik nem hatolnak tovább; mint ama pontig.

Dicsono: Nagyon könnyen, hacsak nem emelkedel túl a természet korlátain.

Teofilo: Így is jártam el. Ha nem beszélek is ugyanabban az értelemben és ugyanazon a módon az istenségről, mint a tömeg, ha felfogásunk sajátos is, mégsem ellentétes vele, sem nem idegen tőle, csak világosabb talán és kifejtettebb, de olyképpen, hogy nem mégy túl értelmünkön; ettől ígéretem szerint tartózkodom.

Dicsono: Eleget szóltunk az anyagi elvről, mint lehetőségről, vagy képességről, kérlek, holnap fejtegesd azt abból a szempontból, ha mint szubsztrátumot tekintjük.

Teofilo: Szívesen.

Gervasio: A viszontlátásra.

*Poliinnio: Bonis avibus.**

Giordano Bruno Válogatott dialógusai.
Hungária 1950. 103—116. old.

* Sok szerencsét.

III. Az újkori polgári filozófia a 17–18. században

a 17. századi angol materializmus első képviselője volt. 1561-ben polgárosodó nemesi családból született.

A természetet az emberi tudattól függetlennek tekintette, melyet az ember megismerhet és leigázhat. Az anyag sok minőséggel rendelkezik és állandó mozgásban van.

Érdeklődésének középpontjában a megismerés állt. A középkori megismerést alapvetően hamisnak tartotta. Sokoldalúan foglalkozott a hamis megismerés okaival és az igaz megismerés módjával. Véleménye szerint a tapasztalatból kell kiindulni és a tapasztalati eredményeket kell fokról fokra általánosítani. A megismerés célja az okok és a törvényszerűségek feltárása. Ehhez és az ismeretek igazságának bizonyításához kísérletekre van szükség.

Bacon csak természetfelfogásában materialista. Elfogadja a kettős igazság elvét. Az erkölcs világát átengedi a vallásnak és a teológiának.

Társadalomfilozófiai kérdésekkel is foglalkozott. Magántulajdonon és osztálykülönbségen alapuló, magas fejlettségű tudománnyal és technikával rendelkező utópikus társadalmat vázol fel, melyben megvalósul az ember természetfeletti uralma.

Főbb művei: „Erkölcsi-politikai esszék" (1597), „A tudomány haladásáról" (1605), „Novum Organum" (1620), „Nova Atlantisz".

BACON: NOVUM ORGANUM

(RÉSZLETEK AZ I. KÖNYVBŐL)

AFORIZMÁK A TERMÉSZET MAGYARÁZATÁRÓL ÉS AZ EMBER URALMÁRÓL

I

A természetet szolgáló és magyarázó ember annyit tehet és foghat fel, amennyit a természet rendjéből tények alapján, vagy elméje segítségével megfigyelt: ennél többet nem tudhat és nem tehet.

II

A puszta kéz és az önmagára hagyatkozó értelem egyaránt keveset ér: szerszámra és segédeszközre van szüksége az értelemnek éppúgy, mint a kéznek. És amint a kéz szerszámai kiváltják vagy irányítják a mozgást, éppúgy segítik vagy óvják az értelmet az elme szerszámai.

III

Emberi tudás és hatalom egy és ugyanaz, mert ha az okot nem ismerjük, az okozat is elmarad. A természet ugyanis csak engedelmességgel győzhető le, és amilyen szerepet játszik az elméletben az ok, ugyanazt a szerepet játssza a gyakorlatban a szabály.

IV

Gyakorlati téren az ember csupán annyit tehet, hogy egymáshoz közelít vagy egymástól eltávolít bizonyos természeti testeket; a további munkát a természet önmagában végzi el.

VIII

Az eddig ismert gyakorlati felfedezések inkább a véletlennek és a tapasztalásnak, mintsem a tudománynak köszönhetők; mostani tudományunk ugyanis csupán a régebbi találmányok tetszetős átcsoportosítása, mert nem ad módszereket a felfedezésekre, és nem tűz ki célul újabb gyakorlati eredményeket.

XI

Amily alkalmatlan a jelenlegi tudomány gyakorlati felfedezésekre, éppoly alkalmatlan a jelenlegi logika a tudományok felfedezésére.

XIV

A szillogizmus tételekből áll, a tételek szavakból, a szavak pedig a fogalmak jelképei. Ezért, ha már az alapvető fogalmak zavarosak és felületes elvonatkoztatásai a dolgoknak, akkor nagyon gyenge lábakon áll mindaz, amit rájuk építenek. Semmiben sem reménykedhetünk tehát a valódi indukción kívül.

XV

Mind a logikai. mind a fizikai fogalmak értelmetlenek; helytelen fogalom a *szubsztancia*, a *minőség*, a *cselekvés*, a *szenvedés*, sőt maga a *lét* is; de még náluk is haszontalanabbak a *nehézség* és *könnyűség; tömörség* és *lazaság; nedvesség* és *szárazság; keletkezés* és *pusztulás; vonzás, taszítás, elem, anyag, forma* stb., ezek egytől egyig légből kapott és rosszul meghatározott fogalmak.

XVII

Nem kisebb az önkény és tévelygés az axiómák alkotásában sem, mint a fogalomalkotásban, méghozzá éppen az olyan alapelvek körül, melyek valamennyien a közönséges indukció termékei. Még ennél is nagyobb azonban az alsóbbrendű axiómák és tételek terén, melyeket szillogizmus útján hoznak létre.

XVIII

A tudomány eddigi felfedezései szinte kivétel nélkül fogalmi közhelyeken alapulnak; ha azonban mélyebbre és távolabbra akarunk hatolni a természetbe, megbízhatóbb és célravezetőbb módon kell leszűrnünk a dolgokból mind a fogalmakat. mind az axiómákat, vagyis sokkal jobban és biztosabban kell használnunk értelmünket.

XIX

Két úton (és csak e két úton) kutatható és lelhető fel az igazság. Az egyik az érzékektől és az egyeditől a legáltalánosabb érvényű axiómákhoz rohan és sziklaszilárd igazságnak tekintve ezeket az elveket, belőlük vezeti le és fedezi fel a középső axiómákat. Ez a jelenleg járt út. A másik az érzékek és az egyedi tények segítségével folyamatosan, lépésről lépésre szűri le az axiómákat, hogy a legvégén jusson el a legáltalánosabb elvekig. Ez az igazi út, csakhogy nem próbálja ki senki.

XXII

Mindkét út az érzékekből és egyes tényekből indul ki, és a legtágabb általánosságokban ér célba. Hatalmas különbség van mégis közöttük: az egyik csak futólag érinti a tapasztalást és az egyes tényeket, a másik helyesebben, rendszeresen mélyed el bennük; az egyik azzal kezdi, hogy bizonyos elvont és haszontalan általánosságokat állapít meg; a másik lépésről lépésre jut el a természetben valóban leginkább közös elvekig.

XXXI

Hiába remélünk jelentős haladást a tudományban attól, hogy a régit az újba töltögetjük és oltogatjuk; újra kell építenünk mindent az alaptól a tetőig, ha nem akarjuk örökké egy körben forogva, jelentéktelen és szinte említésre sem méltó haladással beérni.

XXXII

Egyetlen régi szerzőtől sem tagadjuk meg az elismerést, mivel nem a tehetségeket vagy képességeket, hanem a módszereket mérjük össze, és nem a bíró szerepét játsszuk, hanem az útmutatóét.

XXXVI

Tanításunkban csupán egyetlen, igen egyszerű módhoz folyamodhatunk: visszavezetni a tényekhez, a tények sorozatához és rendjéhez az embereket, és rávenni őket, hogy szabaduljanak meg egy időre a fogalmaktól és szokjanak lassan össze a valósággal.

XXXVII

Az akatalepsziát hirdetők útja kezdetben valamelyest együtt haladt a miénkkel, de mérhetetlen távolság és ellentét van végpontjaik között. Szerintük ugyanis a tudás egyszerűen lehetetlen; mi szerintünk viszont csak a jelenleg járt úton nem juthatunk messzire a természet ismeretében. Ők ennek alapján ledöntik az érzékek és értelem tekintélyét, mi viszont azon töprengünk és igyekszünk, hogyan siethetünk segítségükre.

XXXIX

Négyfajta *ködkép* tartja hatalmában az emberi elmét. Érthetőség kedvéért a következő nevekkel ruháztuk fel őket: először a *törzs ködképei;* másodszor a *barlang ködképei;* harmadszor a *piac ködképei;* negyedszer a *színpad ködképei.*

XL

A ködképek végleges szétoszlatásának leghatékonyabb eszközei természetesen az igazi *indukció* útján alkotott fogalmak és axiómák, de már az is nagy haszonnal jár, ha a *ködképekre* felhívjuk a figyelmet. Mert a *ködképekről* szóló tanításnak ugyanaz a szerepe a *természet magyarázatában,* ami a szofizmákról szóló tanításnak a közönséges dialektikában.

XLI

A törzs ködképei hozzátartoznak az emberi természethez, az emberek törzséhez, az emberi nemhez. Mert helytelen az az állítás, hogy az emberi érzékek a dolgok mértékei; éppen ellenkezőleg: mind az érzékek, mind az elme képzetei az ember hasonlatosságára, nem a világegyetem hason-

latosságára jönnek létre. Az emberi értelem pedig görbe tükre a tárgyak sugarainak: saját természetét a dolgok természetével összekeverve eltorzítja és meghamisítja a dolgokat.

XLII

A *barlang ködképei* az egyénnek, az embernek ködképei. Az emberi természet általános tévedésein kívül ugyanis mindenkinek megvan a maga egyéni ürege, vagy barlangja, mely megtöri és beszennyezi a természet fényét aszerint, hogy kinek milyen az egyéni természete, milyen neveltetésben részesült, kikkel érintkezik, mit olvas, kiket tisztel és csodál, milyen tekintélyeket ismer el, milyen éltető módon hatnak rá a benyomások, aszerint, hogy gondterhelt és elfogult lélekkel, vagy háborítatlan nyugodt szellemmel fogadja őket stb.; világos tehát, hogy az emberi lélek hajlandóságai egyénenként igen változók, zavaró behatásoktól soha nem mentesek és úgyszólván a véletlen uralkodik rajtuk. Helyesen mondja tehát Hérakleitosz, hogy az emberek a maguk kis világában keresik a tudást és nem a nagy, közös világban.

XLIII

Bizonyos *ködképeket* szinte az emberi nem kapcsolata és társasélete hoz létre: ezeket az emberek érintkezése és együttélése miatt a *piac ködképeinek* nevezzük. Az embereket ugyanis a beszéd gyűjti társaságba, a szavak viszont az átlagos felfogó képesség szerint alakulnak ki. Ezért a helytelenül és ügyetlenül kialakult szavak szembeötlő módon béklyóba verik az értelmet. Ezen a bajon mitsem enyhítenek a tudósok védekezésképpen alkotott meghatározásai és magyarázatai, sőt épp a szavak tesznek erőszakot az értelmen, a szavak zavarnak össze mindent és bonyolítják az embereket megszámlálhatatlan hiábavaló vitába és szószaporításba.

XLIV

Végül bizonyos *ködképek* különféle filozófiai dogmák vagy torz bizonyítási módszerek hibájából gyökeresednek meg az emberi gondolkodásban. Ezeket a *színház ködképeinek* nevezzük, mert véleményünk szerint, ahány filozófiai irány felmerült vagy polgárjogot nyert, ugyanannyi színdarab készült el és került bemutatásra: megannyi képzeletbeli és színpadra illő világ. (...)

XLV

Az emberi értelem jellegzetessége, hogy nagyobb rendet és egyenletességet tételez föl a dolgokban, mint amilyent valóban talál, és bár a természetben sok az egyedi és egyenetlen, mégis nem létező párhuzamokat, megfeleléseket és vonatkozásokat vél felfedezni mindenütt. Ilyen az az előítélet, mely névleg elismeri a csavar- és hullámvonalakat, mégis azt állítja, hogy *az összes égitestek tökéletes körpályán mozognak.* (...)

XLVI

Ha valamit egyszer elfogadott az emberi értelem — akár mert régtől fogva igaznak ismerte el, akár mert örömét lelte benne —, később mindent úgy rendez, hogy ezt alátámassza és összhangba hozhassa vele. És jóllehet seregestül jelentkeznek ellentétes értelmű tények, ezeket figyelmen kívül hagyja, semmibe veszi vagy kivételekké nyilvánítja, úgy állítja félre őket az útból, a legnagyobb károkkal és veszedelmekkel sem törődve, csak azért, hogy kezdetben felállított tételeinek tekintélyén csorba ne essék. (. . .)

XLVII

Az emberi értelemre az van a legnagyobb hatással, amit hirtelen felfoghat, s ami azonnal lenyűgözi az elmét, vagyis ami általában betölti és foglalkoztatja a képzeletet: azután az értelem a maga csaknem felfoghatatlan módján úgy képzeli el a továbbiakat, hogy az elmét betöltő néhány tényezőhöz igazodjanak, mivel az értelem csak nagy kínnal-keservesen kényszeríthető rá, hogy az axiómák tűzpróbáját jelentő igen távoli és változatos tényeknek utána járjon: szinte vasszigorral és kemény törvényekkel lehet csak rászorítani.

XLIX

Az emberi értelem szeme nem lát tisztán; az akarat és érzelmek párája homályosítja el: ezért alkotja meg *önkényesen a tudományokat;* könnyebben elhisszük ugyanis azt, amit igaznak óhajtunk. Elvetjük tehát a nehézségeket, nem lévén türelmünk a kutatáshoz; a józanságot, mert reményeinknek szárnyát szegi; a természet rejtélyeit a babona miatt; a kísérlet fényét, mert gőgös elbizakodottsággal azt hisszük, hogy hiábavaló és bizonytalan vállalkozásokba viszi elménket; a paradoxonokat, mivel félünk a műveletlenek ítéletétől — száz meg száz, gyakran fel sem ismerhető módon torzítja el és fertőzi meg tehát értelmünket az érzelem.

L

A legnagyobb terhet és eltévelyedést az értelem számára azonban az érzékek tompasága, tehetetlensége és csalódásai jelentik: ezért a közvetlen érzéki benyomások még akkor is túlsúlyba jutnak az érzékeket közvetlenül nem érintők fölött, ha ez utóbbiak a lényegesebbek. A szemlélet tehát úgyszólván az egyszeri ránézéssel véget is ér, és azt, ami láthatatlan, alig, vagy egyáltalán nem méltatják figyelemre. Homályban marad tehát az emberek előtt az érzékelhető testekbe zárt szellemek valamennyi ténykedése. Ugyancsak homályban marad a durvább anyagok részeiben végbemenő minden finomabb módosulás, melyet általában változásnak szoktak nevezni, holott csupán jelentéktelen helyváltoztatásnak tekinthető. Márpedig, amíg ezt a két kérdést nem tisztázzák és fel nem derítik, a természetben semmilyen jelentős gyakorlati művet létre nem hozhatunk. A közönséges levegő és a levegőnél ritkább — igen nagyszámú —

test természetének kérdése is csaknem teljesen felderítetlen. Az érzékek ugyanis önmagukban gyengék és könnyen megtévednek; támogatásukra vagy hatókörük szélesítésére szolgáló segédeszközeink sem jelentenek nagy segítséget, pedig mindennemű igazi természetmagyarázat csupán tényekre támaszkodva és célszerű kísérletekkel érhet célt, miközben az érzékek csupán a kísérletet ellenőrzik, a természetről és a jelenségekről pedig maga a kísérlet ítél.

LI

Az emberi értelem alaptermészete folytán vonzódik az állandóságokhoz. és hajlamos arra, hogy a változékonyt állandónak tekintse. Pedig elvontságok gyártásánál többet ér boncolgatni a természetet Démokritosz iskolája szerint, mely a többieknél jóval mélyebbre hatolt a természet ismeretében. Elsősorban az anyaggal, az anyag szerkezetével és módosulásaival, valamint a tiszta cselekvéssel és a cselekvésnek vagy mozgásnak törvényeivel kell foglalkoznunk: a formák ugyanis csupán az emberi szellem koholmányai, ha ugyan formáknak nem kereszteljük a mozgás törvényeit.

LII

Ilyenek tehát a *törzs ködképeinek* nevezett *ködképek:* valamennyien az emberi szellem szubsztanciájának egyneműségében vagy előítéleteiben, korlátaiban vagy nyughatatlanságában, az érzelmek befolyásában vagy az érzékek gyámoltalanságában és a benyomások módjában lelik magyarázatukat.

LIII

Mindenkiben testi-lelki tulajdonságainak, neveltetésének, szokásainak és a véletlenek következtében alakulnak ki a *barlang ködképei.* Sokféle változata van ezeknek; most azonban csak azokat vesszük szemügyre, melyek a legnagyobb elővigyázatosságot követelik és kiváltképpen beszennyezik az értelem tisztaságát.

LIV

Egy-egy tudományt vagy elméletet azért szeretnek meg különösképpen egyesek, mert azon a téren úttörőnek és feltalálónak tarthatják magukat, vagy mert már sokat vesződtek velük és megszokták őket. Ha ezek az emberek filozófiával vagy általános érvényű elvekkel kezdenek foglalkozni, ezeket is régebbi téveszméik szerint nyomorítják meg, amint kiváltképpen kitetszik Arisztotelész példájából, aki természetfilozófiai rendszerét annyira logikájához idomította, hogy csaknem teljesen célzatossá és hasznavehetetlenné tette. A kémikusok meg kohóik egy-két kísérletéből dolgoztak ki légbenjáró, szűk körben mozgó filozófiát. Sőt a mágneses jelenségek fáradságos vizsgálata után maga *Gilbertus* is azonnal filozófiai rendszert agyalt ki, annak a tárgykörnek alapján, mellyel túlnyomórészt foglalkozott.

LV

A filozófia és a tudományok szempontjából nagy, úgyszólván gyökeres különbség van a tehetségek között: egyesek a dolgok különbségeit, mások hasonlóságaikat figyelik meg nagyobb erővel és rátermettséggel. A kitartó és mélyreható tehetség nagyobb rátermettséggel rögzíti az észleléseket, elidőz a legfinomabb különbségeken és mintegy hozzájuk tapad; a magasröptű és csapongó tehetség pedig a dolgok alig észrevehető és legáltalánosabb hasonlóságait ismeri fel és foglalja rendszerbe. Viszont mindkétféle tehetség könnyen túlzásokba esik, mert hol az apró részletekben ragad meg, hol ábrándképek után töri magát.

LVI

Egyesek szelleme rajongva bámulja az ókort, másokat az újdonság vonz; csak igen kevesen tudnak bölcs mérséklettel mértéket tartani, mert vagy azt is elvetik, amit helyesen hagyományoztak reánk a régiek, vagy azt is lebecsülik, amit a jelenkor helyesen tanít. Nagy csapása ez a tudománynak és a filozófiának, hiszen ahelyett, hogy megítélni igyekeznének az ókort és a jelenkort, állást foglalnak mellettük, vagy ellenük, holott az igazságot nem egy-egy kor forgandó szerencséjében, hanem a természet és a tapasztalat örök fényében kell keresnünk. Tegyük félre tehát az elfogultságot és ne tűrjük, hogy az diktálja értelmünk döntéseit.

LVII

Az értelem megtörik és elaprózódik, ha a maguk egyszerűségében szemléli a természetet és a testeket, ha pedig összetételükben és egymáshoz való viszonyukban szemléli őket, akkor szinte elernyed és belekáprázik. Igen jó példa az előbbire *Leukipposz* és *Démokritosz* iskolája, ha a többi filozófiához hasonlítjuk. Ez az iskola annyira elmerül a valóság részleteibe, hogy a nagy egészet csaknem elhanyagolja; a többiek viszont a nagy egészet bámulják, olyannyira, hogy el sem hatolnak a természet egyszerűségéhez; felváltva kell tehát alkalmazni a kétféle szemléletet, hogy áthatóvá és egyszersmind kiterjedtté tegyük értelmünket, megszabadítsuk az előbb említett hibáktól és a belőlük keletkező *ködképektől.*

LVIII

Ilyen óvatosságra van tehát szükség a szemlélődésben, hogy távol tarthassuk magunktól a *barlang ködképeit,* melyek főként az elfoglaltságból, az egységbefoglalás vagy felaprózás túlhajtásából, a korok iránti részrehajlásból és a tárgykörök túlságos leszűkítéséből, illetve kiterjesztéséből adódnak. A valóság szemlélete közben tehát fogadjuk mindazt gyanakvással, ami értelmünket könnyen megragadja és rabul ejti; e téren minél nagyobb óvatosságra van szükség, hogy az értelem elfogulatlan és tiszta maradjon.

LIX

A legtöbb bajt azonban a *piac ködképei* okozzák, amelyek a szavak és a dolgok összekapcsolódása folytán fészkelődtek be az értelembe. Azt hiszik ugyanis az emberek, hogy az ész parancsol a szavaknak. Ámde az is megesik, hogy a szavak az értelem ellen fordítják hatalmukat, ami szofizmákkal tölti meg és meddővé teszi a filozófiát s a tudományt. A szóalkotás viszont többnyire a többség értelmi képességéhez igazodik és az átlagos értelemnek leginkább szembetűnő vonalak mentén érinti a valóságot. Ha pedig élesebb értelemmel vagy alaposabb megfigyeléssel át akarnád helyezni ezeket a vonalakat, hogy jobban megfeleljenek a természetnek, a szavak tüstént felzúdulnak. Ezért feneklenek meg a tudósok nagy és ünnepélyes vitái gyakran a szavak értelmezése körüli összecsapásokban, holott jobb volna, ha — a matematikusok szokása szerint — inkább ezen kezdenék és meghatározásokkal rendet teremtenének a szavak között. Igaz ugyan, hogy a természet és az anyag kérdéseiben az ilyen meghatározások a bajt nem orvosolják, mert a meghatározások is csak szavakból állnak és a szavak szavakat szülnek, úgyhogy újra meg újra a tényekhez, azok sorozatához és összefüggéseihez kell folyamodnunk, amint a fogalmak és axiómák alkotásának módjáról szóló részben fogjuk rövidesen kifejteni.

LX

A szavak kétfajta *ködkép* hatalma alá vetik az értelmet; egyrészt nem létező dolgokat jelölnek (mert amint megfigyelés híján egyes dolgok név nélkül maradtak, éppúgy, pusztán a fantázia jóvoltából vannak nevek minden tárgyi tartalom nélkül); másrészt létező dolgokat jelölnek, de zavarosak, pontatlanok és csak hozzávetőleges, részleges elvonatkoztatásai a dolgoknak. (...)

A mi módszerünk a tudományok kidolgozásában nem nagyon hagyatkozik a szellem erejére és élességére, hanem szinte kiegyenlíti a tehetségek és az értelem különbségeit. Mert ha valaki szabadkézből rajzol egyenes vonalat vagy tökéletes kört, akkor igen sok múlik a rajzoló szorgalmán és kézügyességén, ha viszont vonalzót vagy körzőt használ, akkor alig valami, vagy úgyszólván semmi. Éppen ilyen a mi módszerünk. (...)

LXII

Egész serege van a *színház*, vagyis az elméletek ködképeinek, bár sokkal többen is lehetnének, sőt talán lesznek is egyszer. Mert ha nem foglalta volna le az emberi szellemet hosszú évszázadokon át a vallás és a teológia, ha az államok vezetői (főként a monarchiákban) nem harcoltak volna az efféle újdonságok ellen — olyannyira, hogy akik vagyonuk kockáztatásával, saját kárukra ilyesmire adták a fejüket, nemcsak hogy jutalmat nem remélhettek, hanem megvetés és irigység volt a sorsuk —, akkor kétségkívül számos új filozófiai szekta keletkezett és virágzott volna gazdag változatokban, mint régen a görögöknél. Mert amint az égbolt *jelenségeiről többféle elmélet* állítható fel, éppúgy, sőt még inkább számos

rendszer dolgozható ki a filozófia jelenségeiről. Ezekben a valósággal színházi mesékben még ugyanazokat a fogásokat is fellelhetjük, melyeket a költők színpadi műveikben használnak: mondanivalójukat a színpadnak megfelelően alakítják, a történeti valóságnál szebbé és hatásosabbá teszik, kiki a maga szájaíze szerint. (...)

LXV

Napnál világosabb, hogy a *babona* és a teológia hatalmasan elzülleszti a filozófiát és seregestül idézi fel a bajt, akár a teljes filozófiai rendszerekben, akár azok részeiben. Hiszen az emberi értelemre éppoly nagy hatással van a képzelet, mint a fogalmi közhelyek. Míg a harcias szofisztikus filozófia behálózza az értelmet, ez a fajta szinte költői fellengzősségével a fantáziára épít, és könnyen behízelgi magát az értelembe; az akarathoz hasonlóan ugyanis az értelemnek is megvannak — különösen emelkedett és nagy szellemekben — a maga nagyravágyó céljai.

Erre a fajta filozófiára a görögök között különösen jó példa Püthagorasz, de míg az ő tanait durvább és nehézkesebb *babonás* nézetek csúfítják el, addig Platónét és iskolájáét sokkal veszedelmesebbek és bonyolultabbak. Helyenként más filozófiai rendszerekben is felmerül ugyanaz a hiba, mert elvont formákat, célokat kevernek tételeikbe és a közbülső okot igen gyakran figyelemre sem méltatják stb. Ezen a téren különösképpen ajánlatos az óvatosság. Nincs ugyanis nagyobb csapás, mint a téves nézetek *istenítése*, és valódi döghalál az értelemre, ha térdet-fejet hajt hiú agyrémek előtt. Nemegyszer nagy meggondolatlanul még kortársaink sem riadtak vissza az ilyen hiábavalóságoktól, és a Genezis első könyvét, Jób könyvét és más szent iratokat akartak megtenni természetfilozófiájuk alapjául, *holtakat kutatva az élők között*. Ezt a dőreséget már csak azért is le kell küzdenünk, mert az isteni és emberi dolgok esztelen összezagyválásából nem csupán légből kapott filozófia, hanem vallási eretnekség is származik. Nagyon üdvös tehát, ha józan ésszel csak azt adjuk meg a hitnek, ami a hité.

LXVI

Ezzel végére is értünk a bitorolt tekintélyek felsorolásának, melyek vagy *fogalmi közhelyeken*, *vagy kevés kísérleten*, *vagy babonán* alapulnak. Vegyük most sorra, főképpen a természetfilozófiában az elméletileg feldolgozott anyag hibáit. Úgy találjuk, hogy az emberi értelmet félrevezetik a mechanika gyakorlatának tapasztalatai, amelyek szerint a testek változását általában az okozza, hogy egymáshoz kapcsolódnak vagy szétválnak, ez támasztja azt a gondolatot, hogy ilyesmi történhet a természet nagy egészében is. Innen a dajkamesék az elemekről, amelyek egyesülése állítólag természetes testeket alkot. Viszont, ha a természet szabad működését veszi szemügyre az ember, dolgok, állatok, növények, ásványok fajai kötik le figyelmét, amiből könnyen jut arra a gondolatra, hogy léteznek a természetben bizonyos őseredeti formák s a természet ezeket igyekszik a valóságba átültetni; a sokféle változatért pedig a természet útjában álló

akadályok, a természet tévedései, a különféle fajok összeütközése vagy kereszteződései felelősek. Az előbbi elképzelés lett szülőanyja az ősi, elemi sajátságoknak, az utóbbi a rejtett tulajdonságoknak és jellegzetes erőknek, melyek mind meddő elméleti egyszerűsítések: kímélik a munkától a szellemet és eltérítik a komoly vizsgálódásoktól. Pedig az orvosok már elég jó eredményeket értek el a másodlagos sajátságok és működések vizsgálatával, amilyenek pl. a vonzás, taszítás, ritkulás, sűrűsödés, tágulás, szűkülés, kizárás, megérlelés stb. S ha egyszerűsítés céljából nem rontották volna el helyes megfigyeléseiket az említett elemi sajátságok és jellegzetes erők belekeverésével, azon igyekezve, hogy a másodlagos sajátságokat elemi sajátságokra és azok bonyolult és fel nem mérhető szövedékére vezessék vissza — ahelyett, hogy még gondosabb és feszültebb figyelemmel a harmad- és negyedrangú sajátságokra is kiterjeszkedtek volna és nem szakították volna idő előtt félbe megfigyeléseiket —, akkor még nagyobb eredményeket érhettek volna el. Az efféle erőket pedig (nem pontosan ugyanezeket, hanem a hozzájuk hasonlókat) nem csupán az emberi test gyógyszereiben kell felkutatnunk, hanem a többi természetes test változásaiban is.

De még ezeknél is több baj származik abból, hogy a dolgok mozgató elvei helyett nyugalmi elveiket vizsgálják és kutatják, vagyis nem azt nézik, *minek következtében*, hanem *miből* jöttek létre. De az utóbbi kérdés csupán szócséplésre jó; a cselekvést az előbbi táplálja. Fikarcnyit sem érnek ugyanis a mozgásnak a jelenlegi természetfilozófiában használatos tudománytalan megkülönböztetései, mint: a *keletkezés, pusztulás, gyarapodás, csökkenés, változás és helyváltoztatás.* Nézzük, mit akarnak ezek jelenteni: ha a test különben semmi változást nem szenved, csupán helyet cserél, ez a *helyváltoztatás:* ha a változás során a test tömege és mennyisége változik, ez a mozgás a *gyarapodás,* illetve *csökkenés;* ha annyira átalakul, hogy faját és szubsztanciáját is megváltoztatja, és más formát ölt, ez a *keletkezés* és *pusztulás.* Mindezek azonban csak népszerű kifejezések és hajszálnyira sem hatolnak be a természet lényegébe; a mozgásnak csupán mértékei és szakaszai, nem fajai. Nem a *mikéntre* és a *miértre,* hanem a *milyen mértékben* kérdésre válaszolnak. Szót sem ejtenek ugyanis a testek (egymás felé irányuló) törekvéséről és részecskéik mozgásáról, hanem csupán a mozgás durva, érzékelhető formáihoz igazítják felosztásukat, melyek másként mutatják be a dolgokat. Sőt, amikor a mozgások okait szeretnék megmagyarázni és erre alapítani felosztásukat, akkor is csak a természetes és erőszakos mozgás ostoba megkülönböztetéséig jutnak el, ami nem egyéb egyszerű fogalmi közhelynél, hiszen minden erőszakos mozgás nyilván természetes is, mivel valamilyen külső hatóerő megváltoztatja a természet működését.

De ha valaki mindezzel nem törődve kijelenti például, hogy a testekben van valamilyen egymás felé irányuló kölcsönös törekvés, mely erélyesen szembeszegül a természet egységének megbontását célzó és űrt teremtő kísérletekkel, vagy kimondja, hogy minden test törekszik visszanyerni természetes kiterjedését, és akár összenyomják, akár kinyújtják, rögtön igyekszik visszanyerni régi térfogatát és méreteit; vagy azt állítja, hogy

a testeket vonzzák a hasonló természetű testek tömegei és a szilárd testek a földkéreg, a ritkább és könnyebb testek az ég boltozata felé tartanak — akkor efféle megfigyeléseivel valóban a mozgás fizikai válfajait írja le. Minden egyéb viszont csak skolasztikus logikai játék, amint ebből az összehasonlításból is kiviláglik.

Elég baj az is, hogy a filozófiai elméletekben oly sokat bajlódnak a dolgok alapelveinek és a természet legegyetemesebb jellemvonásainak fürkészésével, holott hasznos gyakorlati eredményeket egyedül a közbülső elvektől lehetne remélni. Ezért addig gyártják a természetről az elvont általánosságokat, míg végül a tisztán potenciális és formátlan anyaghoz jutnak; azután az ellenkező végletbe esve addig boncolgatják a természetet, míg el nem érnek az atomokhoz, melyek, ha léteznek is, igen kevés gyakorlati hasznot hajtanak az embereknek.

LXVII

Óvni kell az értelmet a filozófiák túlzásaitól is: gondolja meg, mielőtt elveti vagy jóvá hagyja őket, mert az ilyen túlzások, úgy látszik, rögzítik és tartóssá teszik a *ködképeket* és megakadályozzák leküzdésüket.

Kétféle túlzás van: az egyik elhamarkodott *döntéseivel* dogmatikus tekintélyi alapokra állítja a tudományt, a másik az akatalepsziát és a bizonytalan, vég nélküli vizsgálódást hirdeti. Az előbbi megsemmisíti, az utóbbi elernyeszti az értelmet. Arisztotelész filozófiája ugyanis, harcias cáfolatokkal halomra ölte a többi filozófiát, akár a török uralkodók testvéreiket, aztán minden kérdést eldöntött; mármost tetszése szerint állítja fel és oldja meg tételeit, hogy mindennek meglegyen a maga helye és végleges magyarázata. Követői között ma is ez az elv virul és uralkodik.

Platón iskolája viszont az akatalepsziát hozta divatba, eleinte inkább játékos kötekedésből és ellenszenvből a régi szofistákkal, Prótagorasszal, Hippiasszal és a többiekkel szemben, akik legjobban annak látszatától féltek, hogy valamilyen téren bizonytalanságon érik őket. Később azonban az új Akadémia dogmává tette és mintegy hivatalból vallotta az akatalepsziát. Ez tisztességesebb elv, mint az önkényes *döntések* gyakorlata, mivel hívei azt hirdetik, hogy ők nem ássák alá Pürrhón és az *ephektikusok* mintájára az elméleti vizsgálódást, mert valószínűnek tartanak ugyan bizonyos elveket, bár semmit sem ismernek el igaznak — mégis, ha az emberi szellemet nem élteti az igazság fellépésének reménye, akkor semmi sem sarkallja többé. Ezért akik erre az útra léptek, inkább csak a dolgok felszínén csaponganak kellemes vitákban és csevegésben, mintsem hogy szigorú elméleti vizsgálódásra szánnák el magukat. Mi azonban kezdettől fogva állítjuk és szüntelenül hirdetjük, hogy az ember értelme és érzékei, éppen gyengeségeik miatt, nem tekintélyük csorbítására, hanem alátámasztására szorulnak.

LXVIII

Beszéltünk tehát a *ködképek* fajairól és hatásukról; ünnepélyes és állhatatos eltökéltséggel kell megtagadnunk és visszavetnünk valameny-

nyiüket, hogy nyűgeiktől megszabaduljon az értelem, mert az ember országa tudományon alapul és nincs más kapuja, mint a mennyek országának, melybe *nem léphetünk be, ha olyanok nem leszünk, miként kisdedek.*

LXIX

A hibás bizonyítások valóságos bástyái és erődei a *ködképeknek*, és amint a dialektikából ismerjük őket, valósággal azt eredményezik, hogy a világot az emberi gondolkodás rabságába, a gondolkodást pedig a szavak rabságába vetik. A bizonyítások viszont szinte azonosak a filozófiával és tudománnyal. Amilyen tehát a bizonyítás, olyan helyes vagy helytelen a belőle származó filozófia és elmélet. Márpedig csalóka és tehetetlen minden afféle bizonyítás, mely általában az érzékelés és a tények felől vezet az axiómák és tételek felé. Ennek az eljárásnak négy fajtája és ugyanannyi hibája van.

Először: az érzéki benyomások önmagukban véve sem hibátlanok; az érzékek ugyanis fogyatékosak és csalókák. A fogyatékosságokon azonban támasszal, a tévedéseken helyesbítéssel kell segítenünk.

Másodszor: a fogalmakat helytelenül szűrjük le az érzéki tapasztalatból; határozatlan és zavaros fogalmakat kapunk határozott és jól határolt fogalmak helyett.

Harmadszor: nem helyes az indukció, ha egyszerű felsorolással állapítja meg a tudományok alapelveit és nem vesz figyelembe egyes kizáró, feloldó és kivételes eseteket, melyek a természetet megilletik.

Végül: minden tévedés szülőanyja, a tudományok legnagyobb szerencsétlensége a tételek megalkotásának és bizonyításának az a módja, hogy elsőnek a legáltalánosabb elveket állítják fel, majd hozzájuk igazítják a másodlagos axiómákat és rajtuk mérik le érvényességüket. Mindezekről azonban, miután így futólag érintettük őket, később még részletesen beszélünk, ha az elme felszabadítása és megtisztítása után rátérünk a természet helyes magyarázatának ismertetésére.

LXX

A legjobb bizonyítás a tapasztalat, feltéve, ha kísérletekre támaszkodik. Mert ha helytelenül és rendszertelenül, hasonlónak látszó más tárgykörökre is ki akarjuk terjeszteni eredményeit, tévedéseket szül. A jelenleg használatos kísérleti módszerek viszont ostobán és vakul tapogatóznak. Biztos út híján céltalanul kószálnak és a dolgok véletlenének vezetésére bízzák magukat: így sok mindenbe belebotlanak, de alig mennek valamire; olykor a szenvedély vezeti őket, olykor (összetartó elv híján) széthullanak és mindig újabb és újabb tárgyat találnak a kutatásra. Nagyjából ez magyarázza, hogy az emberek általában felületesen, szinte játszva kísérleteznek és más ismert kísérleteken módosíthatnak egyet-mást, ha pedig eredmény nem mutatkozik, kedvüket vesztik és felhagynak a próbálkozással. És ha komolyabban, eltökéltebben és szorgosan nekilátnak a kísérletezésnek, akkor is egy-két kísérlet kidolgozásába ölik minden erejüket, mint Gilbertus a mágneses jelenségekbe, vagy a kémikusok az

arany kutatásába. Gyerekes és szűk látókörű módszer! Senki sem fürkészheti ki eredményesen egy dolog természetét, ha megragad magánál a dolognál: kutatásait a hasonló természetű dologra is ki kell terjesztenie.

És bár kísérleteik valamiféle tudományt és annak tételeit szolgálják, végeredményben mohó sietséggel mindig átcsapnak a gyakorlat területére; nem mintha ennek hasznát kívánnák látni, hanem új területen végzett gyakorlati tevékenységükből valamilyen biztosítékot akarnak kicsikarni további fáradozásuk eredményességére; sőt a színleléstől sem riadnak vissza, hogy nagyobb megbecsülést szerezzenek munkájuknak. De közben, akár Atalanta, letérnek az útról az aranyalmáért: megszakítják útjukat, s a győzelem is kisiklik a kezükből. Pedig ha jól akarjuk megfutni a tapasztalás pályáját, hogy új célokhoz jussunk, az isteni bölcsesség rendjét kell példánkul választanunk. Az első napon isten csupán a világosságot teremtette és erre egy teljes napot áldozott: aznap nem alkotott semmi anyagi művet. Éppen így mindennemű tapasztalásból is elsősorban az igazi okok és elvek ismeretét kell leszűrnünk és megvilágosító, nem gyümölcsöző kísérletekre kell törekednünk. Mert a helyesen leszűrt és csoportosított elvek nem szűkmarkúan, hanem bőkezűen szolgálják a gyakorlatot, és seregestül özönlenek nyomukban az új meg új gyakorlati eredmények. De a kísérleti módszerekről, melyeknek épp annyi akadályt kell leküzdeniük, mint az ítélkezésnek — majd később beszélünk: jelenleg csak a tudománytalan kísérletezést vettük szemügyre, mint a hibás bizonyítás egyik módját. A dolgok rendje most már azt követeli, hogy a jelenlegi filozófiák és elméletek gyengeségeit eláruló és az imént már említett ismertetőjelekről, valamint ennek az első pillantásra oly bámulatos és hihetetlen jelenségnek az okairól szóljunk egy-két szót. Az ismertetőjelek felismerése ugyanis a meggyőzést szolgálja, az okok magyarázata pedig bebizonyítja, hogy a csoda nem csoda. Így két hasznos segédeszközre lelünk, és még könnyebben és még kisebb megrázkódtatás nélkül fogjuk az értelemből a *ködképeket* kipusztítani.

LXXIII

A legbiztosabb és legvilágosabb ismertetőjel mégiscsak az eredmény. Tulajdonképpen az eredmény és a belőle adódó gyakorlati felfedezések a filozófia helyességének zálogai és biztosítékai. (. . .)

LXXIV

Ismertetőjel már egy-egy filozófia és tudomány gyarapodása és haladása is. Ami ugyanis a természetben gyökerezik, az nő és gyarapszik; ami a nézetekben, az alakot vált, de nem gyarapszik. Ha tehát ezek a tanok nem szakadtak volna el letört ág módjára a törzstől, hanem a természet anyaméhéből merítenének tápláló erőt, nem történhetett volna meg az, aminek immár kétezer esztendeje tanúi vagyunk: hogy a tudományok egy helyben topognak, egy lépéssel sem jutnak előbbre és nem gyarapodnak jelentősen, sőt általában alapítójuk idejében virágoztak s azóta egyre hanyatlanak. A természetre támaszkodó és a tapasztalat fényétől

vezérelt mechanikai mesterségek — legalábbis, amíg tetszést aratnak — éppen ellenkezőleg folytonosan virulnak és növekszenek, mintha éltető szellem tartaná fenn őket: eleinte kezdetlegesek, később csiszolódnak, végül kifinomodnak és szüntelenül gyarapszanak.

LXXVIII

Térjünk most rá, mi okozta a tévedéseket, és hogyan maradhattak fenn oly sok századon át. Egész sereg van belőlük, és mind rendkívül hatalmas; nem is azon kell tehát ámulnunk, hogy mindaz, amiről eddig szó volt, sose jutott még senkinek eszébe, mint inkább azon, hogy végre valahára felötlött valakiben és elgondolkozásra késztette, bár mi ezt inkább a szerencsés véletlennek, mint valamilyen kiváló képességnek tulajdonítjuk s azt hisszük, inkább az idő, mint a tehetség szüleménye.

Először is, az évszázadok hosszú sora, ha jobban meggondoljuk, alaposan megfogyatkozik. Az emberi emlékezet és tudomány körülbelül huszonöt századot ölel át, ezekből legföljebb hatról mondhatjuk el, hogy akkor dús termést hozott, vagy kedvezően fejlődött a tudomány. Mert nem csupán a földön, hanem az időben is vannak sivatagok. Az elméletek terén ugyanis igazában csak három forradalmat és időszakot tarthatunk számon: az elsőt a görögöknél, a másodikat a rómaiaknál, az utolsót mínálunk, vagyis Európa nyugati népeinél; tulajdonképpen alig két-két évszázad esik egyre-egyre. A közbülső időszakban nem volt a tudománynak termékeny és gazdag aratása. Az arabokat és a skolasztikusokat nincs miért emlegetnünk: ezek a közbeeső időben vaskos értekezéseik seregével inkább letarolták a tudományt, mintsem súlyát gyarapították volna. Ha tehát annak okát keressük, miért fejlődött oly gyatrán a tudomány, megállapíthatjuk, hogy ezért elsősorban a tudománynak kedvező időszakok rövidsége felelős.

LXXIX

Másodszorra arra a minden tekintetben nagy jelentőségű okra bukkanunk, hogy a természetfilozófiára még azokban az időszakokban is alig fordítottak fáradságot, amikor az emberi szellem és műveltség akár a legjavában, akár csak valamelyest is virágzott. Márpedig kétségkívül ez az összes többi tudomány ősanyja, és ha erről a törzsről leszakítjuk a tudományokat és mesterségeket, kicsiszolódni esetleg kicsiszolódnak és hasznot is hajtanak, de fejlődni alig fejlődnek. (...)

LXXX

...Pedig a tudományban (különösen gyakorlati téren) senki ne számítson addig haladásra, amíg a természetfilozófiát el nem vezetik külön-külön minden tudományhoz, és amíg külön-külön minden tudományt vissza nem vezetnek a természetfilozófiához. Ez okozza, hogy a csillagászatból, az optikából, a zenéből, a legtöbb mechanikai mesterségből, még az orvosi tudományból, sőt — ami talán még különösebb — az erkölcsi és politikai filozófiából is hiányzik az elmélyülés, valamennyi csak a felületet súrolja és

egyik tárgyról a másikra kalandozik, mert a különféle tudományágak, mihelyt kialakultak és elkülönültek, máris elszakadtak a természetfilozófia éltető talajától. Pedig a természetfilozófia új serkentő erőt önthetne beléjük, mert megtanítaná őket, hogyan kell helyesen szemlélni a mozgásokat, sugarakat, hangokat, a testek külső és belső szerkezetét, az érzelmeket és az értelmi fogalmakat. Nem csoda tehát, ha a tudomány ilyen gyökértelenül nem gyarapodhat.

LXXXII

Igen, a tudományok céljait rosszul állapították meg, de ha jól állapították volna meg, akkor is téves és teljesen járhatatlan utat választottak megközelítésére. Mert ha jobban meggondoljuk: nem megdöbbentő-e, hogy egyetlen halandó sem törődött azzal, hogy az emberi értelemnek éppen az érzékek és a rendszeresebb, jól megalapozott tapasztalatok nyissanak utat, hanem mindent rábíztak a homályos hagyományra, az érvek szeles vagdalkozására, vagy a véletlen és zavaros, át nem gondolt tapasztalás hullámainak kiszámíthatatlan játékára? Gondolja csak végig bárki józanul és alaposan, milyen utat szoktak követni az emberek a kutatásban és felfedezésben. Kétségkívül azonnal megállapíthatja az egyszerű és minden szabálytól független módját a felfedezésnek: amint ez természetes is az embereknél. Ennek lényege az, hogy aki eltökéli és rászánja magát valamilyen fölfedezésre, az először is felkutatja és áttanulmányozza mindazt, amit a tárgyról mások írtak: azután hozzáteszi saját megfontolásait és elméjének állandó erőltetésével arra ösztönzi szellemét — szinte esedezik neki —, hogy tegyen kinyilatkoztatást: alaptalan módszer ez és csak a vélemények járószalagján forog körbe-körbe.

Van, aki viszont a felfedezések érdekében a dialektikához folyamodik, amelynek csak névleg van köze az elérni kívánt célhoz, mert nem a mesterségek alapelemeit alkotó elveket és axiómákat fedez fel, hanem olyanokat, melyek csak látszólag vonatkoznak a mesterségekre. A dialektika ugyanis a kíváncsibb és makacsabb természetűeket, akik nem sajnálják a fáradságot és számonkérik tőle az alapelvek és axiómák alátámasztását vagy felfedezését, hogy így tegyenek hitet, sőt szinte esküt egy-egy mesterség mellett, csupán régen közismert feleletekkel fizeti ki.

Nem marad tehát egyéb, mint a puszta tapasztalás, amit, ha önként adódik, véletlennek, ha magunk idézzük fel, kísérletnek nevezünk. Az ilyen fajta tapasztalás azonban, a szólásmondás szerint, nem más, mint fejetlen balta nyél nélkül, puszta tapogatózás, ahogyan éjjel próbálja az ember meglelni a helyes utat. Pedig mennyivel biztosabb és ésszerűbb volna, ha megvárná a nappalt, vagy világosságot gyújtana és úgy vágna neki az útnak. Igen, a tapasztalás helyes rendje először fényt gyújt, azután világosságban folytatja az utat: kezdi a rendszerezett, lépésről lépésre haladó, tévútra nem kanyarodó tapasztalással; abból leszűri az axiómákat, és azok birtokában állít össze új kísérleteket, amint hogy az isteni ige sem rendszertelenül formálta meg a természet anyagát.

Ne csodálkozzanak hát az emberek, ha még nem futották meg a tudomány pályáját, mivel egészen téves úton haladnak: faképnél hagyták a

tapasztalást, vagy belegabalyodtak, és most úgy keringenek benne, mint valami útvesztőben, holott, ha a helyes rendet követnék, biztos ösvény vezetné őket a tapasztalás erdején át az axiómák tisztásaira.

LXXXIII

Van egy régi, de nagyhangú és kárhozatos vélemény, vagy inkább előítélet, s ez olyan kárt okoz, amely már egészen különlegesen elfajult: hogy tudniillik folt esik az emberi szellem méltóságán, ha túlságosan és hosszú időn át belemerül a kísérletekbe, az érzékek ellenőrzése alá tartozó jellegzetes tények és az anyagi valóság megfigyelésébe, főleg mert az ilyesmi fáradságos kutatással jár, nem fér össze emelkedett gondolatmenetekkel, irodalmi feldolgozásra nehézkes, művelése úriemberhez méltatlan, se vége, se hossza, és rendkívül bonyodalmas. Így most már odáig jutott a dolog, hogy nem csupán cserbenhagyták, hanem el is torlaszolták az igazi utat: nemcsak nem alkalmazzák (vagy rosszul alkalmazzák), hanem le is nézik a tapasztalást.

XC

A tanult emberek székhelyéül szolgáló és a műveltség gyarapítására alapított iskolák, akadémiák, kollégiumok és egyéb intézmények erkölcsei és elvei is mind a tudományok haladását hátráltatják. A leckék és gyakorlatok összeállítása olyan, hogy lehetőleg senkinek se juthasson eszébe a megszokott anyagtól eltérő tárgyon törni a fejét. De ha valaki mégis csökönyösen ragaszkodnék hozzá, hogy szabadon használja értelmét, erre csak egymaga szánhatná rá magát: társaitól semmi segítséget nem remélhetne. Ha még ezt is elviselné, azt kellene tapasztalnia, hogy szorgalma és bátorsága jelentős mértékben gátolni fogja előrehaladását. Az ilyen helyeken ugyanis a tanulmányok alig egy-két szerző írásainak börtöncelláiban sorvadoznak, s ha valaki ezektől eltérő véleményt nyilvánítana, rögtön rásütik, hogy összeférhetetlen lázadó. Pedig igen nagy a különbség a közügyek és a tudományok között, mert a forradalom és az igazságok veszedelme nem azonos természetű. Mert a politikai viszonyok változása elé, a nagy zűrzavar miatt még akkor is gyanakvással tekintenek, ha jobbat remélhetnek, mivel az állam alapja a tekintély, egyetértés, hírnév és vélemény, nem pedig a bizonyítás. A mesterségek és tudományok terén viszont az a jó, ha — akár az ércolvasztókban — szinte minden új meg új munkától zúg-zeng és a haladást szolgáló igyekezettől izzik. A józan ész ezt is kívánná, de a valóságban nem így van: a tanítás mai megszervezése és irányítása már csak féke a tudomány haladásának. (. . .)

XCV

Akik elmélyedtek a tudományokban, vagy empirikusok voltak, vagy dogmatikusok. Az empirikusok egyre csak gyűjtenek, mint a hangya, és felélik, amit gyűjtöttek; a racionalisták önmagukból szőnek fonalat, akár a pók. Pedig a méh választja kettejük között a helyes utat, mert a kert

és a mező virágaiból hordja össze anyagát, de saját képességeinek megfelelően alakítja át és rendezi el. Ehhez hasonlít a filozófus műhelye is, ha jól van berendezve: nem csupán és nem is elsősorban az elme erejére támaszkodik, de a természettudomány és a mechanikai kísérletek anyagát sem raktározza el teljes egészében emlékezetébe, hanem értelmével feldolgozza és rendszerezi. A kísérleti és értelmi adottságok (eddig hiányzó) szorosabb és szilárdabb egységére kell tehát reményeinket alapítanunk.

XCVIII

Ami pedig a tapasztalást illeti — mivel most már feltétlenül rá kell térnünk — mindeddig az is vagy alaptalan volt, vagy igen gyenge lábakon állt, és senki sem törekedett arra, hogy elegendő számú, fajtájú és bizonyító erejű tényt gyűjtsön össze, melyek eléggé alkalmasak lehetnek az értelem tájékoztatására. Sőt a tanult emberek — elég könnyelműen és hebehurgyán — filozófiai rendszerük kidolgozása vagy alátámasztása közben a tapasztalás helyett mendemondákra és pletykákra támaszkodtak és ezeket fogadták el hiteles bizonyítékul. Épp úgy gazdálkodtak a filozófiában a tapasztalással, mintha egy birodalom vagy ország vezetői nem megbízható követek levelei és jelentései, hanem utcasarki fecsegések alapján intéznék az ügyeket s hoznának döntéseket. Semminek sem jártak kellően utána, semmit sem ellenőriztek, meg nem számoltak, súlyra és terjedelemre le nem mértek a természettudományban. Márpedig, ha pontatlan és bizonytalan a megfigyelés, akkor az eredmény is csalóka és alaptalan. Ha pedig valaki csodálkoznék szavainkon vagy többé-kevésbé indokolatlannak találná panaszainkat, és felhozná, hogy maga a nagy Arisztotelész egy nagy király támogatásával alapos értekezést írt az *állatokról,* amelyet mások még nagyobb buzgalommal — bár kisebb hűhóval — tovább bővítettek, továbbá, hogy mások terjedelmes kézikönyvet állítottak össze a növényekről, a fémekről és az őslényekről, az nyilván nem érti elég világosan, miről van szó jelenleg. Mert más a vezérelve az önmagáért való természetrajznak, és más annak, amelyet azért állítanak össze, hogy rendszeresen tájékoztassa az értelmet egy filozófiai rendszer kidolgozásában. Ez a kétfajta természetrajz számos tekintetben eltér egymástól, legfőképp azonban abban, hogy az előbbi csupán a természetes fajták változatait és nem a mechanikai mesterségek kísérleteit tartalmazza. Amint ugyanis az állami élet körülményei közt a válságos pillanatokban jobban kiviláglik egy-egy ember jelleme, jobban megnyilatkoznak rejtett lelki és érzelmi tulajdonságai, éppúgy a természet titkai is jobban feltárulnak, ha a tudomány fogásaival zaklatják, mint ha engedik, hogy befussák megszokott útjukat.. Így hát csupán akkor remélhetünk valamit a természetfilozófiától, ha alapja — a természetrajz — megerősödik; előbb aligha.

XCIX

Még a mechanikai kísérletek hatalmas tömege is nagy szűkében van az értelmet leginkább tájékoztató és támogató kísérleteknek. A mechanikust ugyanis szikrát sem érdekli az igazság kutatása, és eszét-kezét csak

az vonzza, ami saját munkája hasznára lehet. A tudomány haladásában pedig csak akkor reménykedhetünk jogosan, ha a természetrajzba felveszünk egy sereg olyan kísérletet, melyek önmagukban véve ugyan haszontalanok, de okok és alapelvek megállapításánál nem nélkülözhetők: ezeket mi a *hasznot hozó* kísérletektől a *megvilágosító* kísérletek elnevezéssel szoktuk megkülönböztetni. Ezeknek ugyanis megvan az a csodálatos erejük és tulajdonságuk, hogy sosem csalják meg a várakozást, és mindig meghozzák a tőlük várt eredményeket. Mivel már a céljuk sem az, hogy egy munkát elvégezzenek, hanem hogy bizonyos dolgok természetes okait megadják, ezért bárhogyan fordulnak is, mindenképpen eredményesek, mert a feltett kérdésre megfelelnek.

C

Nem csupán az a lényeges, hogy minél nagyobb számban végezzünk az eddigiektől eltérő kísérleteket; a tapasztalás körének további kiszélesítésére is meg kell találnunk az új módszert és az eljárás új rendjét. A határozatlan és csak önmagára utalt tapasztalás ugyanis, mint megállapítottuk, nem egyéb puszta tapogatózásnál és inkább megzavarja, mint felvilágosítja az embereket. Ha viszont meghatározott törvény igazgatja sorjában és folytonosan a tapasztalást, többet remélhetünk a tudománytól.

CI

Amikor mind együtt van a természetrajz és a tapasztalás anyaga, felhasználásra készen az értelmi tevékenység vagy a filozófiai alkotás számára, az értelem akkor sem elég önmagában, hogy önként és emlékezetből feldolgozza ezt — éppoly kevéssé, mintha valaki azt remélné, hogy egy pénztárnapló számadatait emlékezetébe vésheti és fejében tarthatja. Pedig mind ez ideig a találmányok kidolgozásában nagyobb szerepe volt az elmélkedésnek, mint az írásos feljegyzéseknek, és a tapasztalást nem foglalták írásba, holott egyedül írásos feljegyzések alapján tételezhetők fel megbízható találmányok. Ha ezek használata meggyökeresedik, akkor majd többet remélhetünk a végre-valahára írásban lerögzített tapasztalástól.

CII

A valóság tényeinek egész hadserege sorakozik fel, méghozzá oly rendszertelenül és egymásba gabalyodva, hogy szétzilálja és megzavarja az értelmet; nem sok jót remélhetünk tehát az értelem határozatlan próbálkozásainak könnyed és felszínes csapongásától. Ezért a kutatás tárgyára vonatkozó adatokat jól rendbe kell szednünk, világosan áttekinthető, szinte élő és a találmányokat jól szolgáló táblázatokkal, és értelmünkkel ezekre a táblázatokra kell támaszkodnunk, mint előre elkészített és megfelelően rendben tartott segédeszközökre.

CIII

Ha a megfelelően rendbeszedett tények tömegeit úgyszólván felsorakoztattuk szemünk előtt, még akkor se térjünk át azonnal új tények vagy gyakorlati találmányok kutatására, de ha mégis áttérünk, ne érjük be ennyivel. Nem kétséges ugyan, hogy ha egytől egyig összegyűjtenénk és elrendeznénk az összes mesterségek kísérleteit, úgyhogy egyetlen ember megismerhesse és megbírálhassa valamennyit, akkor számos új találmányt fedezhetnénk föl az emberi élet nagy hasznára, azáltal, hogy az írásban lerögzített tapasztalás révén más-más mesterségek területére is alkalmaznánk minden kísérletet, melyet már valamelyik mesterségben kipróbáltunk. Ámde mégsem ehhez fűzzük a legnagyobb várakozást, hanem az egyes tényekből biztosan, helyes szabályok alapján leszűrt új axiómák útmutatásához, melyek ismét új tényekre vezetnek és hívják fel a figyelmet. Bizony, nem síkon halad az út; egyszer kapaszkodik, másszor lejt; kapaszkodik először az axiómák magasába, azután lekanyarodik a gyakorlati találmányok felé.

CIV

Semmi esetre sem engedhetjük meg az értelemnek, hogy a tényektől egyetlen lendülettel a távoli és úgyszólván legáltalánosabb axiómákhoz ugorjék — amilyenek a mesterségek és a dolgok úgynevezett elvei —, és ezek rendíthetetlen igazságával támassza alá és hozzájuk igazítsa a közbülső axiómákat. Eddig ez volt a gyakorlat; természeténél fogva hajlott rá az értelem, mert már rég megtanította rá és hozzászoktatta a sok szillogizmuson alapuló bizonyítás. Viszont igazán csak akkor reménykedhetünk a tudományban, ha megbízható emelkedőn, fokról fokra, ugrások és kihagyások nélkül hág egyre följebb a tényektől az alapvető axiómákhoz, azoktól a közbülsőkhöz, onnan ismét egyre följebb, míg végül eléri a legáltalánosabb érvényűeket. A sor alján ugyanis az axiómák alig különböznek a puszta tapasztalástól. A legtetején viszont az (állítólag) legáltalánosabbak mind fogalmiak és elvontak: nincs bennük semmi kézzelfogható. Az igazi, támaszt adó, eleven axiómák tehát a közbülsők: ezekből ered mindenünk, ez az emberi javak alapja, sőt rajtuk nyugszanak a legáltalánosabb elvek is, már amennyiben nem teljesen elvontak, hanem a közbülső alapelvek ésszerű korlátokat szabnak nekik.

Nem szárnyakra van tehát szüksége az emberi képzeletnek, hanem inkább ólomnehezékre, hogy béklyóba verje röptét és nekilendüléseit. Ez még eddig sosem történt meg; ha bekövetkezik, többet remélhetünk a tudománytól.

CV

Egy-egy axióma megállapításánál az eddigiektől eltérő formát kell adni az *indukciónak*, mégpedig nem csupán az úgynevezett általános alapelvek megállapítására és bebizonyítására, hanem az alapvetőekre és közbülsőkre is, egyszóval valamennyire. Az egyszerű felsoroláson alapuló indukció ugyanis gyermeteg dolog, önkényesen dönt, az első ellenkező

értelmű példa halálos veszedelembe sodorja, többnyire a kelleténél kevesebbre és a csak éppen kéznél levő adatokra támaszkodik. A tudományok felfedezésére és tudományos bizonyításra alkalmas *indukciónak* azonban a kellő rostálás és kizárás alapján kell a természetet elemeznie, és csak akkor dönthet igenlő értelemben, ha a megfelelő számú tagadó példát áttekintette. Ezt még eddig meg sem nagyon kísérelték, nemhogy gyakorolták volna, talán az egyetlen Platón kivételével, aki a meghatározások és eszmék megvitatása során valamelyest alkalmazza az indukciónak ezt a formáját. Ámde emberi elmében eddig jóformán meg sem fordult, mennyi mindenre van szükség, ha helyesen akarunk levezetni egy-egy ilyen indukciót vagy bizonyítást: ez több fáradságot fog fölemészteni, mint amennyit eddig szillogizmusok gyártásába beleöltek. Viszont erre az indukcióra kell támaszkodnunk — nem csupán, amikor az axiómákat kutatjuk, hanem akkor is, ha fogalmakat határozunk meg. És a legfőbb reménység forrása ez az *indukció*.

CVI

Amikor ennek az indukciónak segítségével axiómát alkotunk, vizsgáljuk meg és ellenőrizzük, vajon csak az alapjául szolgáló tények mértékét üti-e meg, vagy túllépi-e korlátaikat. Ha túllépi, nézzük, igazolják-e szélesebb körű érvényességét újabb tények, nehogy megragadjunk már ismert területeken, vagy ellenkezőleg túl szélesre tárt karokkal árnyak és elvont formák után kapkodjunk, melyekből hiányzik a szilárd és határozott anyag. Majd ha ez lesz a gyakorlat, akkor ragyog fel csak igaz fénnyel a remény sugara.

CVII

Emlékeztessünk e helyen ismételten valamire, amiről már beszéltünk: a természetfilozófiát ki kell terjesztenünk az egyes tudományokra, azokat pedig vissza kell vezetnünk a természetfilozófiára, különben megcsonkítjuk és elszakítjuk egymástól a tudományokat. Márpedig másként nem reménykedhetünk túlságosan a haladásban. (...)

CXV

Most már nincs is több mondanivalóm arról, hogyan küzdhetjük le a csüggedést, ami egyik legszívósabb akadálya és leghatalmasabb féke volt a tudományos haladásnak. Nem akarok mondani többet az utóbbi időben lábrakapott tévedések, tunyaság és tudatlanság ismertetőjeleiről és okairól sem, főleg mert a többi ok jóval bonyolultabb, az átlagember észre sem veszi és különben is az emberi élet árnyképeinek fejezetéhez tartozik.

Ezzel be is kell fejeznünk *újjáteremtésünk* romboló részét, mely háromféle kritikát tartalmazott: az önmagára hagyatkozó *természetes emberi értelemnek*, a *bizonyításoknak* és az érvényben levő *elméleteknek* vagy filozófiai tanításoknak kritikáját. Kritikánk olyan volt, amilyen lehetett, ezért szólt az ismertetőjelekről és az okok bizonyító erejéről; más módszer — mivel sem ebben, sem bizonyítás tekintetében nem értünk egyet a többiekkel — nem állt rendelkezésünkre.

CXXIX

Beszéljünk végül egy-két szót célunk nagyszerűségéről. Előbb nem térhettünk rá, nehogy egyszerűen jámbor óhaj számba vegyék, de most, hogy reményt keltettünk és leküzdöttük a rosszindulatú előítéleteket, talán nagyobb súlya lesz szavainknak. Mindazonáltal ha magunk végeztünk volna minden munkát, sőt be is fejeztük volna teljesen, és nem szándékoznánk más munkatársakat is hamarosan bevonni a közös vállalkozásba, még ettől a néhány szótól is eltekinthetnénk, nehogy saját érdemeink dicsőítéseként hassanak. De célunk, hogy felpezsdítsük mások igyekezetét, fellobbantsuk bennük a lelkesedést, ezért helyénvaló, ha egyre-másra felhívjuk figyelmüket.

Először is azt hisszük, hasznos találmányok létrehozása első helyen áll az emberi tevékenységek sorában; így ítéltek már a rég letűnt korok is. Akkor ugyanis istennek kijáró tisztelettel övezték a feltalálókat, míg azok, akik a közszolgálatban szereztek érdemeket (mint a város- és birodalomalapítók, törvényhozók, a zsarnokölők és akik a hazát valamely hosszú sanyargatástól mentették meg), csupán hősöket illető tiszteletben részesültek. És ha jól meggondoljuk, helyes is volt a régi korok ilyen ítélete. A találmányok áldásaiban ugyanis az egész emberiség részesülhet, míg a politikai érdemek hatása egy-egy emberi településre korlátozódik; emezek néhány emberöltő múlva elavulnak, amazok szinte örök időkre szólnak. A politikai viszonyok módosulása többnyire erőszakos eseményekkel, forrongással jár, a találmányok pedig úgy boldogítanak és használnak, hogy senkit sem ér miattuk bánat vagy méltánytalanság.

Minden találmány szinte új teremtés, az isteni tevékenység mása, és igen találóan énekelte a költő:

„Első ízben a híres athéniek adtak a gyarló
emberiségnek magvat, hogy gabonája teremjen,
*Ott jött létre a törvény, s változott szebbre az élet."**

Jusson csak eszünkbe, micsoda híre-neve volt Salamon hatalmának, kincseinek, pompás építkezéseinek, fegyveres és szolgahadának; hogyan bámulták mindezeken felül hajóhadát, hírneve ragyogását, s hogy ő a dicsőséget mégsem ezekben kereste, hanem kimondta: *Isten dicsősége: elrejteni, a királyé: kikutatni a dolgokat.*

Hogyha még azt is fontolóra vesszük, mekkora az eltérés bármelyik művelt európai ország lakóinak élete és az Új-Indiák vad és barbár vidékein lakó népek élete közt: akkor méltán mondhatjuk *az embert a többi ember istenének*, nem csupán, ha arra gondolunk, mennyit segíthet egyik a másikon, és mennyi jót tehet, hanem ha megfigyeljük, micsoda különbség van életmódjuk között. És mindezt nem a föld, nem az ég, nem a testalkat, hanem egyedül a mesterségek teszik.

Az sem árt, ha felfigyelünk a találmányok erejére, értékére és következményeire; sehol ezeket nem érzékelhetjük kézzelfoghatóbban, mint

* Lucretius: A természetről. Ford.: Tóth Béla. Alföldi Magvető. Debrecen 1957. 181. old.

annál a három találmánynál, melyekről mit sem tudtunk az ókorban, s melyek eredetét, bár nem nyúlik vissza régi időkre, homály fedi és nem koszorúzta dicsőség: a nyomtatásra, a lőporra és az iránytűre gondolok. Ez a három világszerte megváltoztatta a dolgok színét és állapotát; először az irodalomban, másodszor a hadviselésben, harmadszor a hajózásban, megszámlálhatatlan változást idézve elő, és talán egyetlen uralkodó, egyetlen szekta, egyetlen csillag sem volt nagyobb hatással az emberi dolgokra, mint ezek a technikai találmányok.

Az is eléggé beillik fejtegetéseinkbe, ha három csoportba osztjuk az emberi nagyravágyást. Vannak, akik hazájuk határain belül saját hatalmukat óhajtják gyarapítani; közönséges hitvány fajzat. Mások hazájuk erejét és hatalmát terjesztenék ki az egész emberiségre; ebben már több a nemesség, de alig valamivel kevesebb a mohóság. Annak azonban, aki az egész emberiség hatalmát és erejét szeretné a mindenségre kiterjeszteni, nagyravágyása — ha ugyan ezzel a névvel illethető — kétségkívül egészségesebb és becsülésre méltóbb. Mert egyedül a mesterségek és tudományok adnak hatalmat az ember kezébe a valóság fölött. A természetnek ugyanis csak az parancsolhat, aki engedelmeskedik neki.

És ha egy-egy találmány hasznossága már önmagában is oly nagy hatással volt az emberiségre, hogy többre tartották a közönséges embereknél azt, aki e téren kiérdemelte hálájukat, nem sokkal nagyobb megbecsülést érdemel-e az, akinek találmánya az összes többi találmány felé nyit utat? Pedig meg kell mondanunk kereken: amint már azért is nagy hálával adózunk a napfénynek, hogy segítségével eligazodhatunk utunkon, mesterségünket gyakorolhatjuk, olvashatunk, felismerhetjük egymást, holott a napfény látása mégiscsak értékesebb és szebb, mint sokféle gyakorlati haszna, éppúgy a dolgok önmagukban való szemlélete is — babona, ámítás, homályosság és tévedés nélkül — önmagában méltóságteljesebb, mint a találmányok minden gyümölcse.

Végül pedig ne törődjünk vele, ha valaki azt hozná fel ellenünk, hogy a tudományok és mesterségek előbb-utóbb az emberi rosszindulat és bujaság szolgáivá züllenek. Hiszen ugyanez minden e világi értékről: tehetségről, erőről, szépségről, vagyonról, magáról a napfényről és bármi másról éppígy elmondható. Isteni adomány folytán az ember jogot kapott a természet fölött, vegye hát ezt a jogot birtokába és éljen is vele; a józan ész és a vallás majd arra is megtanítja, hogyan használhatja föl.

Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény. I. köt.
Tankönyvkiadó 1962. 149—182. old. (Rövidítve.)

a korai (17. századi) francia polgárság filozófusa. 1596-ben született és 1650-ben halt meg. Matematikus, természetkutató és filozófus volt egy személyben.

Világfelfogása dualista volt. Fizikájában az anyagot szubsztanciának, teremthetetlennek és elpusztíthatatlannak tartotta. Metafizikájában viszont a gondolkodó dolgot is szubsztanciának tekintette, s isten létét is állitotta.

Descartes is szemben állt a skolasztikus világképpel. Az egész addigi ismeretekben való kételkedéssel kezdi filozófiai elmélkedéseit. Egyetlen biztos ismeretnek és ezért kiindulópontnak a „gondolkodom, tehát vagyok" elvet tekinti. Ebből az elvből akar — deduktív úton — minden más ismeretet levezetni.

Descartes racionalista. Racionalizmusában az idealizmus dominál. A velünk született eszmék tana és az intuitív megismerés bizonyítják ezt.

Világfelfogása metafizikus. Fizikai világképe mechanikus. A bonyolultabb mozgásokat is a mechanikai mozgásra vezette vissza. Az állatot is gépnek tekintette. A megismerés tökéletesedését a helyes szabályok betartásától és nem az ember fejlődésétől várta.

Főbb művei: „Értekezés a módszerről" (1637), „A filozófia alapelvei" (1644).

DESCARTES: ÉRTEKEZÉS AZ ÉSZ HELYES VEZETÉSÉNEK ÉS A TUDOMÁNYOS IGAZSÁG KUTATÁSÁNAK MÓDSZERÉRŐL

(RÉSZLETEK)

Ha ez az értekezés túl hosszúnak tetszik az egyhuzamban való elolvasásra, hat részre osztható. Mégpedig: az első részben különböző elmélkedéseket találunk a tudományokra vonatkozóan. A másodikban a szerző által keresett módszer fő szabályait találjuk. A harmadikban annak az erkölcstannak néhány fő szabályát, amelyet a szerző e módszerből levont. A negyedikben azokat az észokokat, amelyekkel Isten és az emberi lélek létezését bizonyítja; e kettő alkotja metafizikájának alapjait. Az ötödikben a szerző által kutatott fizikai kérdések rendjét, különösen a szív mozgásának és néhány más, az orvostudományok körébe tartozó nehezebb dolognak magyarázatát; azután a különbséget a mi lelkünk és az állatok lelke között. Az utolsóban pedig azt, hogy a szerző nézete szerint mi szükséges ahhoz, hogy a természet kutatásában előbbre jussunk, mint eddigelé jutottunk, hogy mi késztette őt írásra.

MÁSODIK RÉSZ

Akkoriban Németországban voltam, ahova az ott még most is folyó háborúk szólítottak. Amikor a császár koronázásáról visszatértem a hadsereghez, a tél beállta olyan szálláshoz kötött, ahol semmiféle szórakoztató társaságot nem találtam, s mivel szerencsémre máskülönben sem voltak gondjaim vagy szenvedélyeim, amelyek nyugtalanítottak volna, egész nap egyedül maradtam bezárkózva szobámban, s bőségesen ráértem foglalkozni gondolataimmal. Ezek közül az elsők egyike az volt, hogy a több darabból összetett és különböző mesterek által készített művek gyakran nem olyan tökéletesek, mint az olyanok, amelyeken egyetlenegy ember dolgozott. Így azt látjuk, hogy azok az épületek, amelyeket egyetlen építőmester tervezett és fejezett be, többnyire szebbek, jobban elrendezettek, mint azok, amelyeken többen javítgattak, akik régi, más célokból épített falakat is felhasználtak. Így azok a régi városok, amelyek eleinte kicsiny mezővárosok voltak, és csak az idők folyamán lettek nagyvárosokká, rendszerint rosszul elrendezettek azokhoz a szabályos helyekhez képest, amelyeket valamely mérnök a saját elképzelése szerint kimér egy síkságban. Pedig ha amazoknak házait külön-külön nézzük, gyakran épp annyi vagy még több művészetet találhatunk bennük, mint emezekében. De ha azt látjuk, hogyan vannak ezek a házak elhelyezve, hogy itt nagy ház áll, ott meg kicsiny, s milyen görbékké és egyenetlenekké teszik

az utcákat, azt hihetnők, hogy inkább a véletlen helyezte el őket így, mintsem ésszel bíró emberek akarata. Ha továbbá meggondoljuk, hogy mégis voltak minden időben tisztviselők, akiknek arra kellett ügyelniük, hogy a magánházak nyilvános díszül szolgáljanak, akkor belátjuk, milyen nehéz igazán tökéletes dolgot létrehozni, ha mindig csak másnak a munkáján dolgoznak tovább. Így elképzelem, hogy azok az egykor félvad állapotban élő és csak lassan civilizálódó népek is, amelyek csak az éppen felmerülő bűntettek és viszályok kényszere alatt alkották meg törvényeiket, nem művelődhettek annyira, mint azok, amelyek néppé válásuk kezdete óta valamely bölcs törvényhozó rendelkezéseit követték. Éppígy bizonyos, hogy az igaz vallás, amelynek parancsait csakis Isten adta, hasonlíthatatlanul rendezettebb állapotban van, mint a többiek mind. Hogy emberi dolgokról szóljak, azt hiszem, Spárta nem annak köszönhette hajdani virágzását, hogy minden egyes törvénye külön-külön jó volt — hiszen egyes törvényei nagyon különösek voltak, sőt a jó erkölcsökkel ellenkeztek —, hanem annak, hogy ezeket a törvényeket csak egyetlen ember hozta, s így valamennyi egyetlen célra irányult. S így azt gondoltam, hogy a könyvekben felhalmozott tudományok, legalábbis azok, amelyek csupán valószínűségeken alapszanak, s minden bizonyítás nélkül valók — minthogy lassanként alakultak és gyarapodtak különböző emberek véleményéből, nem közelítik meg annyira az igazságot, mintha egy józaneszű ember természetes módon elmélkedik az előtte feltáruló dolgokról. S így gondoltam azt is: minthogy mindnyájan gyermekek voltunk, mielőtt férfiakká lettünk, és sokáig vágyaink és tanítóink vezetése alatt kellett állnunk — pedig ezek gyakran ellenkeztek egymással, s talán egyikük sem adta mindig a legjobb tanácsot —, azért majdnem lehetetlen, hogy ítéleteink olyan tiszták és alaposak legyenek, mint amilyenek lettek volna, ha mindjárt születésünktől fogva teljes eszünkkel éltünk, s mindig csakis ezt követtük volna.

Azt persze nemigen látjuk, hogy egy város összes házait lebontják csak azért, hogy azután más alakban építsék fel újra, s velük az utcákat szépítsék; de azt igenis látjuk, hogy néhányan lebontatják saját házaikat, hogy újból felépítsék, sőt néha kénytelenek vele, ha a ház düledező félben van s alapja nem egészen biztos. Ennek példájára arra a meggyőződésre jutottam, hogy valóban nem volna értelmes dolog, ha egy egyes ember olyképpen akarna egy államot megreformálni, hogy mindent alapostul megváltoztat, mindent felforgat benne, hogy azután újraépítse; ily módon nem lehet még a tudományok egyetemét sem megreformálni, vagy az iskolai tanításban a megállapított sorrendjüket megváltoztatni. Ám ami a magam nézeteit illeti, amelyeket eddigelé igazaknak tartottam, nem tehetek jobbat, minthogy egyszer igazában félreállítom őket, hogy azután másokat, jobbakat tegyek helyükbe, vagy pedig ugyanazokat, miután az ész által igazoltam őket. Szilárdul hittem, hogy ezen az úton sokkal jobban tudok majd eligazodni az életben, mintha csupán a régi alapokon építenék tovább és csak azokra az elvekre támaszkodnám, amelyeket ifjúkoromban hitettek el velem, anélkül, hogy valaha megvizsgáltam volna, igazak-e. Mert bár különböző nehézségeket láttam, ezeken mégis csak

lehetett segíteni, s ezek hozzá sem foghatók azokhoz a nehézségekhez, amelyek a közügyekkel kapcsolatos legkisebb változtatásokban mutatkoznak. Ezeket a nagy testeket nagyon nehéz újra felemelni, ha egyszer ledőltek, de még visszatartani is nehéz, ha egyszer meginognak; esésük pedig csak nagyon heves lehet. Ami azután tökéletlenségeiket illeti, ha vannak ilyenek — s az a puszta tény, hogy különböznek egymástól, eléggé mutatja, hogy legtöbbjüknek vannak ilyen hibái —, ezeket a megszokás bizonyosan nagyon enyhítette, de meg sokat belőlük észrevétlenül kiküszöbölt, vagy kijavított, amit ésszerű intézkedéssel nem lehetne ilyen jól elérni. Végül pedig ezek a hibák majdnem mindig elviselhetőbbek, mintsem volna a megváltoztatásuk. Olyanok, mint a nagy utak, amelyek hegyek között kanyarognak, s amelyek, ha sokat járják őket, lassanként oly simák és kényelmesek lesznek, hogy sokkal jobb ezeken járni, mintsem egyenesebb útra vállalkozni, sziklákra felmászni és szakadékok mélyére leszállni.

Ezért semmiképp sem helyeselhetem azoknak a zavaros és nyugtalan lelkületű embereknek eljárását, akiket sem születésük, sem sorsuk nem tesz hivatottakká a közügyek kezelésére, s akik mégis mindig valami újításon törik a fejüket. S ha tudnám, hogy ez az írás a legcsekélyebbet is tartalmazza, amiért engem ily őrültséggel lehetne meggyanúsítani, nagyon sajnálnám, hogy megengedtem közreadását. Szándékom sohasem ment túl azon, hogy saját gondolataimat próbáljam megújítani, s hogy olyan alapra építsek, amely egészen az enyém. Ha művemnek, mivel eléggé tetszett nekem, itt megmutatom a mintáját, ez nem azért történik, mintha bárkinek is tanácsolnám, hogy utánozza. Azoknak, akiket Isten nagyobb kegyben részesített, talán magasabb röptű terveik lesznek; azonban nagyon is tartok attól, hogy sokaknak már ez is túl merész. Az a puszta elhatározás, hogy az ember elvet mindent, amiben hitt azelőtt, nem mindenki számára követendő példa. A világ majdnem kizárólag kétfajta szellemből áll, s egyiküknek sem való az én példám. Először olyanokból, akik okosabbaknak tartják magukat, mint amilyenek, s ezért elhamarkodva ítélnek s nincs elég türelmük ahhoz, hogy rendszeresen gondolkodjanak: innen van, hogyha egyszer kételkedni kezdenek az előbb elismert alapelvekben s letérnek a közönséges útról: sohasem maradnak meg azon az ösvényen, amely egyenesen vezet előre, s egész életükön át eltévedve bolyonganak. Azután olyanokból, akik elég okosak és szerények ahhoz, hogy belássák, hogy kevésbé képesek megkülönböztetni az igazat a hamistól, mint mások, akiktől tanulhatnak; s ezért be is kell érniük azzal, hogy inkább e mások véleményeit kövessék, mintsem hogy maguk jobbakat keressenek.

Ami engem illet, kétségkívül ez utóbbiakhoz tartoztam volna, ha mindig csupán egy tanítóm lett volna, vagy ha nem tudtam volna, milyen különbségek voltak mindenkor a legtudósabb emberek nézetei között. Minthogy azonban már az iskolában megtanultam, hogy nem gondolhatok olyan furcsa és hihetetlen dolgot, amelyet valamelyik filozófus már előbb ne állított volna; minthogy utazásaimban felismertem, hogy akiknek a mieinkkel egészen ellenkező nézeteik vannak, azért még nem barbárok, sem nem

vademberek, és gyakran épp úgy, vagy még jobban élnek eszükkel, mint mi; minthogy meggondoltam, hogy ugyanaz az ember ugyanazzal az elmével, ha ifjúságától fogva franciák vagy németek között nevelkedik, milyen más emberré lesz, mint lenne akkor, ha mindig kínaiak vagy emberevők között élne; hogy még a ruhadivatban is milyen képtelennek és nevetségesnek tetszik ma ugyanaz, ami tíz évvel ezelőtt tetszett, és talán még a következő tíz év előtt ismét tetszeni fog; úgyhogy sokkal inkább a szokás és a példa győz meg bennünket, mintsem a biztos megismerés; de azért a nehezebben kifürkészhető igazságok tekintetében a szótöbbség nem ér semmit, mert sokkal valószínűbb, hogy egyetlen ember akadt rájuk, mint egy egész nép: mindezek miatt nem választhattam ki senkit, akinek nézeteit többre kellett volna tartanom más ember nézeteinél, s mintegy arra kényszerültem, hogy magam keressem a magam útját.

De mint az olyan ember, aki egyedül jár a sötétben, elhatároztam, hogy olyan lassan megyek majd s olyan körültekintő leszek minden dologban, hogyha csak nagyon keveset jutok is előbbre, de vigyázhatok, hogy legalább el ne essem. Sőt, még ahhoz sem akartam hozzáfogni, hogy teljesen elvessem bármelyiket ama nézetek közül, amelyek azelőtt az ész hozzájárulása nélkül lopózhattak be hitembe, hanem előbb elegendő időt arra akartam fordítani, hogy elkészítsem annak a munkának a tervét, amelyre vállalkoztam, s keressem az igaz módszert, hogy megismerhessem mindazt, amire elmém képes.

Fiatalabb koromban kissé foglalkoztam a filozófia részei közül a logikával, a matematikában az elemző geometriával és az algebrával, három olyan művészettel vagy tudománnyal, amelyek, úgy látszik, némileg segíthettek szándékomban. De amikor megvizsgáltam őket, észrevettem, hogy ami a logikát illeti, ennek szillogizmusai és egyéb szabályainak legnagyobb része inkább arra szolgálnak, hogy az ember másoknak megmagyarázza azt, amit tud, vagy mint Lullus művészete, hogy ítélet nélkül beszéljen olyan dolgokról, amelyeket nem tud, mintsem arra, hogy újat tanuljon. A logika valóban nagyon igaz és nagyon hasznos előírást tartalmaz, de annyi más káros és felesleges van közéje keverve, hogy különválasztani ezeket amazoktól majdnem olyan nehéz, mint egy Dianát vagy Minervát kifaragni egy nyers márványdarabból. A régiek elemző geometriája és az újabbak algebrája pedig először is nagyon elvont tárgyakra vonatkoznak, s úgy látszik, minden haszon nélkül valók. Azután meg amaz annyira az alakok szemléletéhez van kötve, hogy nem tudja gyakorolni az értelmet anélkül, hogy erősen ki ne fárasztaná a képzeletet: az utóbbiban pedig annyira bizonyos szabályokhoz és jelekhez tartják magukat az emberek, hogy zavaros és homályos művészetet csináltak belőle, amely gátolja az elmét, nem pedig tudományt, amely ezt kimüveli. Ezért gondoltam, hogy valamely más módszert kell keresnem, amely magában foglalná e három tudomány jó tulajdonságait, de mentes volna hibáiktól. S ahogyan a sok törvény gyakran mentségül szolgál a bűnnek, úgyhogy az államot sokkal jobban lehet kormányozni, ha csak igen kevés törvénye van, de ezeket szigorúan megtartják: úgy én is azt gondoltam, hogy a logika sok szabálya helyett beérem a négy következővel, feltéve, hogy szilárdul és állhatatosan el vagyok tökélve, hogy egyetlenegyszer sem vétek ellenük.

Az első az volt, hogy soha semmit ne fogadjak el igaznak, amit evidens módon nem ismertem meg annak; azaz, hogy gondosan kerüljek minden elhamarkodást és elfogultságot, és semmivel sem többet ne foglaljak bele ítéleteimbe, mint ami oly világosan és határozottan áll elmém előtt, hogy nincs okom azt kétségbe vonni.

A második az volt, hogy vizsgálódásaim minden nehezebb kérdését annyi részre osszam, ahányra csak lehet, és a legjobb megoldás szempontjából szükség van.

A harmadik az, hogy olyan rendet kövessek gondolkodásomban, hogy a legegyszerűbb és legkönnyebben megismerhető tárgyakkal kezdem, s csak lassan, fokozatosan haladok tovább az összetettebbek ismeretéhez, s még azok között is feltételezek bizonyos rendet, amelyek nem magától értetődően következnek egymás után.

Az utolsó pedig az, hogy mindenütt teljes felsorolásokra és általános áttekintésekre törekedjem, s így biztos legyek abban, hogy semmit ki nem hagytam.

Azok a hosszú, egészen egyszerű és könnyű oksorok, amelyekkel a geométerek szoktak élni, hogy eljussanak legnehezebb bizonyításaikhoz, azt a gondolatot keltették bennem, hogy az emberi megismerés körébe eső összes dolgok ugyanilyen módon követik egymást, s hogyha mindig csak arra vigyázunk, hogy ne fogadjunk el igaznak olyasmit, ami nem az, s megtartsuk a rendet, amelyre az egyiknek a másiktól való leszármaztatásához szükség van, akkor nem lehet olyan távoli dolog, hogy végül el ne jussunk hozzá, sem pedig olyan rejtett, hogy azt végül fel ne fedezzük. S nem is kellett sokat keresnem, hogy mely dolgokkal kezdjem a vizsgálódást, hiszen már tudtam: a legegyszerűbbekkel és a legkönnyebben megismerhetőkkel. Amikor pedig meggondoltam, hogy mindazok közül, akik azelőtt a tudományos igazságot kutatták, csupán a matematikusok találtak néhány bizonyítást, azaz néhány biztos és evidens érvet, akkor bizonyos voltam benne, hogy azzal kell kezdenem, amit ők vizsgáltak, bár nem reméltem ebből semmiféle más hasznot, csak azt, hogy elmém megszokja az igazságot, és nem elégszik meg hamis érvekkel. De azért nem volt szándékomban elsajátítani mindazokat a sajátos tudományokat, amelyeket rendesen matematikának neveznek. Láttam, hogy noha tárgyaik különbözők, mégis mind megegyeznek abban, hogy csak a bennük előforduló vonatkozásokat vagy viszonyokat tekintik, s ezért jobbnak gondoltam, hogy csupán általánosságban ezeket a viszonyokat vizsgálom, és csak olyan tárgyakban tételezem fel őket, amelyek megkönnyítik számomra megismerésüket; de nem korlátozom őket semmiképp sem ezekre a tárgyakra, hogy azután annál jobban alkalmazhassam mindazokra, amelyekre majd ráillenek. Azután észrevettem, hogy megismerésük céljából néha majd egyenként kell őket megvizsgálnom, néha pedig emlékezetben tartanom, vagy többeket összefoglalnom. Az egyénenkénti vizsgálat szempontjából jónak láttam, hogy vonalak formájában rögzítsem őket, mert egyszerűbbet, határozottabban elképzelhetőt és szemléltethetőt nem találtam; emlékezetben tartásuk vagy összefoglalásuk céljából pedig néhány, lehetőleg igen rövid jellel kellett őket megjelölnöm. Ilyképpen úgy gondoltam, kiveszem

a legjobbat az elemző geometriából és az algebrából, s az egyiknek minden hibáját a másik által helyesbítem.

S valóban, merem azt mondani, e néhány általam felállított szabálynak pontos megtartása olyan könnyűvé tette számomra minden, e két tudományhoz tartozó kérdés megoldását, hogy két-három hónap alatt, amelyet vizsgálatukra fordítottam — kezdve a legegyszerűbb és legáltalánosabb kérdésekkel s minden felfedezett igazságot szabályként használva fel más igazságok felfedezésére —, nemcsak olyan problémákat oldottam meg, amelyeket azelőtt igen nehezeknek tartottam, hanem a végefelé úgy tetszett, hogy a még megoldatlanokra vonatkozóan is meg tudom határozni, mi módon és milyen pontig oldhatók meg. Az olvasó talán nem fog engem ezért nagyon hiúnak tartani, ha meggondolja, hogy minden dologról csak egy igazság van, s aki azt megtalálja, annyit tud a dologról, amennyit egyáltalán tudni lehet róla. Pl. egy gyermek, akit megtanítottak számolni, ha a szabályok szerint elvégzett egy összeadást, meg lehet győződve, hogy a keresett összegre nézve mindent tud, amit az emberi szellem tudhat róla. Mert végre is az a módszer, amely a helyes rend követésére, a feladattal kapcsolatos minden körülmény pontos felsorolására tanít, magában foglal mindent, ami bizonyosságot ad az aritmetika szabályainak.

Legjobban azonban az elégített ki engem ebben a módszerben, hogy bizonyossá tett afelől, hogy mindenben eszemmel élek, ha nem is tökéletesen, de legalábbis amennyire tőlem telik. Azt is éreztem, hogy módszerem gyakorlásával elmém lassanként hozzászokik tárgyainak tisztább és határozottabb felfogásához. Mivel pedig nem kötöttem módszeremet semmiféle különös anyaghoz, azért azt vártam tőle, hogy amilyen haszonnal alkalmaztam az algebrában, épp olyan haszonnal alkalmazhatom majd a többi tudomány nehezebb kérdéseiben is. Nem mintha ezért mindjárt hozzá mertem volna fogni minden kínálkozó tudomány megvizsgálásához; ez ellenkezett volna azzal a sorrenddel, amelyet módszerem előír. De mivel észrevettem, hogy a tudományoknak a filozófiából kell meríteniük valamennyi elvüket, a filozófiában pedig biztos elveket nem találtam, azért úgy gondoltam, hogy mindenekelőtt a filozófiában kell biztos elveket megállapítanom. Minthogy pedig ez a legfontosabb dolog a világon, s az elhamarkodás és elfogultság veszélye itt a legnagyobb, beláttam, hogy e feladatra csak sokkal érettebb korban vállalkozhatom, mint amilyen az én akkori huszonhárom évem volt; előbb még sok időt kell fordítanom az előkészületekre: gyökerestül ki kell tépnem elmémből azokat a hibás nézeteket, amelyeket ez idő előtt tettem magamévá; sok-sok tapasztalatot kell gyűjtenem, hogy anyagául szolgáljon későbbi okoskodásaimnak, s mindig gyakorolnom kell magamat abban a módszerben, amelyet előírtam magamnak, hogy mind jobban megerősödjem benne.

NEGYEDIK RÉSZ

Nem tudom, szóljak-e első itteni elmélkedéseimről. Mert annyira metafizikaiak, annyira szokatlanok, hogy talán nem lesznek mindenkinek ínyére. Mégis, hogy mindenki megítélhesse, elég erős alapra építettem-e,

némileg kénytelen vagyok róluk szólni. Régóta észrevettem, hogy erkölcsi dolgokban olykor nagyon is bizonytalan nézetek után kell indulnunk, mintha kétségbevonhatatlanok volnának, amint ezt már előbb mondottam. Minthogy azonban akkoriban csak az igazság kutatásának akartam élni, úgy gondoltam, hogy épp az ellenkezőt kell tennem: el kell vetnem mint feltétlen hamisat mindazt, amiben csak a legkisebb mértékben is kételkedtem, hogy lássam, nem marad-e végül is valami a meggyőződésemben, ami teljesen kétségbevonhatatlan. Így, mivel érzékeink némelykor megcsalnak bennünket, fel akartam tenni, hogy semmi sem olyan, amilyennek érzékeink mutatják. S mivel vannak emberek, akik még a geometria legegyszerűbb tárgyaira vonatkozóan is tévednek okoskodásaikban, és hamis következtetéseket vonnak le, azért — magamról is úgy ítélve, hogy éppúgy tévedhetek, mint bárki más — elvetettem mint hamisakat mindazokat az érveléseket, amelyeket azelőtt bizonyításoknak vettek. Végül pedig azt gondoltam, hogy ugyanazok a gondolatok, amelyeket ébrenlétünkben gondolunk, álmunkban is jelentkezhetnek, anélkül, hogy ebben az esetben csak egy is közülük igaz volna. Ezért elhatároztam, hogy felteszem, hogy mindazok a dolgok, amelyek valaha is bejutottak elmémbe, nem igazabbak, mint álmaim csaló képei. De csakhamar láttam, hogy mialatt így mindent hamisnak akartam felfogni, szükségképpen kell, hogy én, aki ezt gondoltam, legyek valami. S mivel észrevettem, hogy ez az igazság: *gondolkodom, tehát vagyok*, olyan szilárd és olyan biztos, hogy a szkeptikusok legtúlzóbb feltevései sem képesek azt megingatni, azért úgy gondoltam, hogy aggály nélkül elfogadhatom a filozófia amaz első elvének, amelyet kerestem.

Azután figyelmesen megvizsgáltam, mi vagyok én. Láttam, hogy el tudom képzelni: nincs testem, nincs világ és nincs tér, amelyben vagyok. De azért azt nem tudom elképzelni, hogy magam nem vagyok; ellenkezőleg, éppen abból, hogy azt gondolom, hogy más dolgok igazságában kételkedem, egészen világosan és bizonyosan az következik, hogy vagyok. Ellenben mihelyt csak megszűntem volna gondolkodni, nem volna semmi alapom azt hinni, hogy vagyok, mégha igaz volna is minden egyéb, amit valaha gondoltam. Ebből felismertem, hogy szubsztancia vagyok, amelynek egész lényege vagy természete abban van, hogy gondolkodik, s amelynek léte nem függ sem valamely helytől, sem valamilyen anyagi dologtól. Úgyhogy ez az én, azaz a lélek, amely által az vagyok, ami vagyok, teljességgel különbözik a testtől, sőt, hogy könnyebben is lehet megismerni, mint a testet, s még akkor is egészen az volna, ami, ha a test nem léteznék.

Ezután általánosságban azt vettem szemügyre, mi szükséges ahhoz, hogy valamely tétel igaz és bizonyos legyen. Miután ugyanis az imént találtam egy ilyen tételt, úgy gondoltam, hogy azt is tudnom kellene, miben áll ez a bizonyosság. Észrevettem, hogy ebben: *gondolkodom, tehát vagyok*, csak egy dolog az, ami meggyőz e tétel igazságáról, ti. az, hogy egészen világosan belátom: ahhoz, hogy gondolkodjunk, léteznünk kell. Ebből pedig azt vontam le, hogy általános szabályul fogadhatom el: mindaz, amit egészen világosan és egészen határozottan belátunk, igaz; és csak

az okoz némi nehézséget, hogy felismerjük, mely dolgok azok, amelyeket határozottan belátunk.

Ezután arról elmélkedve, hogy kételkedem, tehát hogy lényem nem egészen tökéletes — mert azt világosan láttam, hogy a megismerés nagyobb tökéletesség, mint a kételkedés —, azt kérdeztem magamtól, hogyan jutottam egy nálam tökéletesebb dolog gondolatára, s világosan felismertem, hogy az csak olyan természetű dologtól származhatik, amely valóban tökéletesebb nálam. Mert hogy honnan származnak több más külső dologra, pl. az égre, a földre, a fényre, a hőre és ezer másra vonatkozó gondolataim, azt nem volt nehéz megtudnom; hiszen nem láttam bennük semmit, ami őket látszólag fölém helyezné, s így azt hihettem, hogyha igazak, természetemtől függnek, amennyiben van ebben valamilyen tökéletesség; ha pedig nem igazak, akkor a semmitől kaptam őket, azaz, hogy azért vannak bennem, mert lényem hiányos. De másképp áll a dolog egy nálam tökéletesebb lény képzetével kapcsolatban. A semmitől nem kaphattam ezt a képzetet, az nyilvánvaló volt; mivel pedig az, hogy a tökéletesebb a kevésbé tökéletesből következzék, és tőle függjön, nem kisebb ellentmondás, mint az, hogy valami a semmiből származik, ennélfogva magamtól sem kaphattam ama képzetet. Így tehát csak az marad hátra, hogy olyan természetű dolog helyezte belém, amely valóban tökéletesebb nálam, sőt, amelyben megvan mindaz a tökéletesség, amelyről valami képzetem lehet, azaz, hogy egy szóval mondjam, amely Isten. Ehhez hozzátettem még: mivel ismerek néhány olyan tökéletességet, amely nincs meg bennem, ennélfogva nem lehetek az egyedüli lény, amely létezik (szabadon használom majd itt, az olvasó engedelmével, a skolasztika kifejezéseit), hanem szükségképpen léteznie kell valamely más tökéletesebb lénynek is, amelytől függök, s amelytől kaptam mindent, amim van. Mert ha egyedül és minden mástól független lettem volna, úgyhogy azt a kevés tökéletességet, amellyel részem volt a tökéletes lényben, önmagamtól kaptam volna, akkor ugyanezen az alapon magamtól kaphattam volna a többit is, amiről tudom, hogy nincs meg bennem, s így magam is végtelen, örökkévaló, változatlan, mindentudó, mindenható volnék, s megvolna bennem minden tökéletesség, amelyet Istenben gondolhatok. Mert, az imént kifejtett okoskodásom szerint, abból a célból, hogy megismerjem Isten természetét, már amennyire saját természetemnél fogva erre képes vagyok, csak azt kell megnéznem, vajon mindazoknak a dolgoknak a birtoka, amelyeknek képzetét magamban találom, tökéletesség-e vagy nem. Biztos voltam abban, hogy ama dolgok közül, amelyek tökéletlenségre vallanak, egy sincs meg Istenben, de a többi mind megvan benne. Így láttam, hogy kételkedés, állhatatlanság, szomorúság és hasonlók nem lehetnek meg benne, hiszen magam is örültem volna, ha mentes lehettem volna tőlük. Ezenkívül képzetem volt mindenféle érzékelhető és testi dologról; mert feltettem ugyan, hogy álmodom, és hogy mindaz, amit látok vagy képzelek, hamis; de azt mégsem tagadhattam, hogy képzeteik valóban megvannak gondolkodásomban. Minthogy azonban már egészen világosan felismertem, hogy a gondolkodó természet különbözik a testitől, s tekintve, hogy minden összetétel

függésre mutat, a függés pedig nyilvánvalóan hiány: ebből azt következtettem, hogy az nem lenne tökéletesség Istenben, ha e két természetből volna összetéve, hanem, ha vannak a világon testek vagy lelkek, vagy más természetű lények, amelyek nem egészen tökéletesek, ezeknek a léte szükségképpen az ő hatalmától függ, olyannyira, hogy nélküle egy pillanatig sem állhatnának fenn.

Ezután más igazságokat akartam keresni s a geométerek tárgyát vettem fontolóra. Ezt folytonos testnek fogtam fel, vagyis hosszúságban, szélességben és magasságban vagy mélységben határtalanul kiterjedt térnek, amely különböző részekre osztható; ezek különböző alakúak és nagyságúak lehetnek, mozgathatók s mindenféleképpen az egyik helyről a másikra vihetők; mert a geométerek mindezt felteszik tárgyukról. Átnéztem egynéhányat legegyszerűbb bizonyításaik közül. Észrevettem, hogy az a nagy bizonyosság, amelyet mindenki tulajdonít nekik, csakis azon alapszik, hogy világosan belátják őket az imént felállított szabály értelmében; de észrevettem azt is, hogy nincs bennük semmi, ami tárgyuk létezését bizonyítaná. Mert pl. jól látom, hogyha háromszöget gondolok, három szöge szükségképpen egyenlő két derékszöggel, de azért nem látok semmit, ami arról biztosítana, hogy a világon van háromszög. Ellenben visszatérve egy tökéletes lényre vonatkozó képzetem vizsgálatára, azt találtam, hogy ez a képzet olyképpen foglalja magában a létezést, mint ahogyan a háromszög képzete magában foglalja azt, hogy három szöge egyenlő két derékszöggel, vagy a gömbé azt, hogy felületének minden pontja egyenlő távolságra van a középponttól — sőt talán még világosabban. Ennélfogva az, hogy Isten, ez az annyira tökéletes lény, van, vagyis létezik, legalábbis olyan bizonyos, mint bármely geometriai bizonyítás.

Sokan elhitetik magukkal, hogy nehéz megismerni Istent, sőt, hogy nehéz megismerni azt is, mi a lelkük. Ennek oka abban van, hogy elméjük sohasem emelkedik túl érzékelhető dolgokon, s ők annyira hozzászoktak ahhoz, hogy mindent csak képzeletükkel fogjanak fel, amely a gondolkodásnak az anyagi dolgokra vonatkozó különös módja, hogy mindaz, amit nem lehet elképzelni, érthetetlennek látszik előttük. Ez eléggé kitűnik abból, hogy még a skolasztikus filozófusok is elvül fogadták el, hogy semmi sincs az értelemben, ami ne lett volna előbb az érzékekben, pedig bizonyos, hogy Isten és a lélek képzete sohasem volt az érzékekben. Nekem úgy tetszik, hogy akik képzeletükkel akarják megérteni ezeket a képzeteket, éppen úgy tesznek, mintha a szemüket akarnák használni hangok hallására vagy illatok szagolására. De még így is fennáll az a különbség, hogy a látás érzéke éppúgy biztosít bennünket tárgyainak igazságáról, mint a szaglás vagy a hallásé; ellenben sem képzeletünk, sem érzékeink sohasem tudnának bennünket bármiről is biztosítani, ha nem jön segítségünkre az értelmünk.

Végül, ha még vannak emberek, akiket az általam felhozott érvek nem győztek meg eléggé Istennek és lelkünknek létezéséről, azok gondolják meg, hogy minden egyéb, amit talán biztosabbnak tartanak, pl. az, hogy testük van, hogy csillagok vannak, hogy föld van s több efféle, kevésbé bizonyos. Mert bár morális bizonyosságuk van ezekről a dolgokról, úgyhogy ha csak túlzók nem vagyunk, nem kételkedhetünk bennük, de me-

tafizikai bizonyosság szempontjából, hacsak esztelenek nem vagyunk, mégsem tagadhatjuk, hogy elég okunk van kételkedni bennük; hiszen láttuk, hogy az ember éppígy azt is képzelheti álmában, hogy más teste van, hogy más csillagokat, más földet lát, anélkül, hogy ebben igazság volna. Mert honnan tudjuk, hogy álombeli gondolataink kevésbé igazak, mint a többiek, holott gyakran épp olyan élénkek és épp olyan határozottak? S bármennyire töprengenének is ezen a legjobb elmék, nem hiszem, hogy fel tudnának hozni olyan érvet, amely el tudná oszlatni ezt a kételyt, hacsak előbb nem tételezik fel Isten létezését. Mert először is maga az, amit az imént szabálynak vettem — ti., hogy az, amit egészen világosan és egészen határozottan belátunk, mind igaz —, csak azért bizonyos, mert Isten van, vagyis létezik, mert tökéletes lény, s mert minden, ami bennünk van, tőle származik. Ebből következik, hogy képzeteink vagy fogalmaink, minthogy valóságos dolgok és Istentől származnak, mindabban, amiben világosak és határozottak, csakis igazak lehetnek. Ha tehát elég gyakran olyan képzeteink vannak, amelyek tévedést foglalnak magukban, ezek csak olyanok lehetnek, amelyekben valami zavar és homály van, mert ennyiben részük van a semmiben; azaz csak azért olyan zavarosak bennünk, mert nem vagyunk elég tökéletesek. Nyilvánvaló az is, hogy az az állítás, hogy a tévedés vagy a tökéletlenség mint olyan Istentől származik, nem kevésbé ellentmondásos, mint az, hogy az igazság vagy a tökéletesség a semmiből ered. Ha azonban nem tudnók, hogy mindaz, ami valóságos és igaz van bennünk, egy tökéletes és végtelen lénytől származik, akkor bármily világosak és határozottak volnának is képzeteink, mégsem lehetnénk bizonyosak abban, hogy megvan az a tökéletességük, hogy igazak.

Miután így Istennek és a léleknek megismerése meggyőzött bennünket e szabály helyességéről, könnyű belátni, hogy álomképeink, amelyeket alvás közben képzelünk, semmiképp sem ingathatják meg hitünket éber gondolataink igazságában. Mert ha megesnék is, hogy álmában valakinek igen határozott képzete volna, mint pl. hogy egy geométer valamilyen új bizonyítást találna, az álom miatt az még igaz is lehetne. Ami pedig álmaink legközönségesebb tévedését illeti; ti. azt, hogy ugyanúgy tüntetnek fel előttünk különböző dolgokat, mint külső érzékeink, nem baj, ha bizalmatlanokká leszünk az ilyen képzetek igazságával szemben, mert ezek ébrenlétünkben is elég gyakran megcsalhatnak bennünket. Így a sárgaságban szenvedők mindent sárga színben látnak; vagy a csillagok vagy más igen távoli testek sokkal kisebbeknek látszanak, mint amilyenek. Mert végül is akár ébren vagyunk, akár álmodunk, mindig csak eszünk evidenciájában szabad bíznunk. S jól megjegyzendő, hogy eszünket mondom, nem pedig képzeletünket vagy érzékeinket, mert ha nagyon világosan látjuk is a napot, azért mégsem szabad azt hinnünk, hogy csak akkora, amilyennek mi látjuk. S igen határozottan képzelhetünk oroszlánfőt kecske testén, anélkül, hogy ezért azt kellene következtetni, hogy ilyen szörnyeteg létezik a világon. Mert az értelem nem azt mondja nekünk, hogy amit így látunk vagy képzelünk, egyszersmind valóságos; de azt igenis mondja, hogy minden képzetünknek vagy fogalmunknak kell hogy valamilyen igaz magva legyen, mert különben lehetetlen volna,

hogy Isten, aki egészen tökéletes és egészen igazságszerető lény, belénk helyezte volna. Mivel pedig okoskodásaink sohasem olyan evidensek és olyan teljesek az álomban, mint az ébrenlétben, bár képzeteink ilyenkor néha éppolyan elevenek és határozottak, vagy még inkább azok: azért értelmünk azt is mondja, hogy gondolataink nem lehetnek ugyan mind igazak, mert hiszen nem vagyunk egészen tökéletesek, de hogy azt, ami igazság bennük, okvetlenül inkább éber gondolatainkban találhatjuk meg, mint álmainkban.

Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény. I. köt.
Tankönyvkiadó 1962. 187., 191—203. old.

B. SPINOZA

1632-ben született Amszterdamban és 1677-ben halt meg. Filozófiája materializmus panteista köntösben. Az egy szubsztancia elvéből indul ki, s ezt a természet és isten azonosságában jelöli meg. Az anyag és a tudat e szubsztancia attributumai (tulajdonságai). Az egyes testi és szellemi jelenségeket móduszoknak nevezi.

Spinoza filozófiája metafizikus. Determinizmusa mechanikus. Az anyagot és a tudatot is elszakítja egymástól. Emellett dialektikus elemek is jelentkeznek filozófiájában. Ilyenek: a szubsztancia öndetermináltságának és a meghatározás — tagadás elvei.

Spinoza racionalista. A megismerés helyes módszerének a geometria módszerét tartja. A filozófiában is ezt igyekszik alkalmazni. Még az emberi indulatok megmagyarázására is alkalmasnak találja.

Az ember természetét változatlannak tartja. Az államot társadalmi szerződés eredményének tekintette. A demokrácia, a vélemény- és szólásszabadság híve.

Jelentős úttörője a tudományos igényű biblia-kritikának. A bibliát filológiai és történeti bírálatnak veti alá. A vallás gyökerét a félelemben és a tudatlanságban, szerepét pedig a szolgaság fenntartásában jelölte meg.

Főbb művei: „Teológiai-politikai tanulmány" (1670) és az „Etika" (1677).

SPINOZA: TEOLÓGIAI-POLITIKAI TANULMÁNY

(RÉSZLETEK)

TIZENHATODIK FEJEZET

AZ ÁLLAM ALAPJAIRÓL; MINDEN EGYES EMBER TERMÉSZETES ÉS POLGÁRI JOGÁRÓL; A LEGFŐBB HATALMAK JOGÁRÓL

Eddigelé azon voltam, hogy a filozófiát elválasszam a teológiától, s kimutassam, hogy a teológia mindenkinek megadja a filozofálás szabadságát. Ezért most azt kell megvizsgálnom, meddig terjed a legjobb államban az a gondolatszabadság, valamint mindenkinek az a szabadsága, hogy kimondhassa azt, amit gondol. Hogy ezt kellő rendben vizsgáljam, szólnom kell az állam alapjairól, de előbb minden ember természetes jogáról, egyelőre tekintet nélkül az államra és a vallásra.

A természet jogán és törvényén nem értek mást, mint minden egyes lény természetének ama szabályait, amelyek felfogásunk szerint természettől fogva meghatározzák azt bizonyos módon való létezésre és működésre. Pl. a halak természettől fogva arra vannak determinálva, hogy ússzanak, s hogy a nagyok felfalják a kisebbeket: ezért a halak a legfőbb természetes joguknál fogva a vízben élnek, s a nagyok felfalják a kisebbeket. Mert bizonyos, hogy a természetnek önmagában tekintve teljes joga van mindahhoz, amit megtehet, azaz a természet joga addig terjed, ameddig a hatalma. Mert a természet hatalma maga Isten hatalma, akinek teljes joga van mindenhez. De mivel az egész természet egyetemes hatalma nem egyéb valamennyi egyes dolog együttes hatalmánál, ebből következik, hogy minden egyes dolognak teljes joga van mindahhoz, amire képes: azaz minden egyesnek joga addig terjed, ameddig meghatározott hatalma. Mivel pedig a természet legfőbb törvénye, hogy minden dolog, amennyire rajta múlik, a maga állapotában megmaradni törekszik, mégpedig csak önmagára, nem pedig másra való tekintettel: ebből következik, hogy minden egyes lénynek teljes joga van ehhez, azaz (amint mondottam) a természetes meghatározottsága szerint való létezéshez és működéshez. S itt nem ismerek semmiféle különbséget emberek és a természet egyéb individuumai között, sem ésszel megáldott emberek és mások között, akik az igaz észt nem ismerik, sem hülyék, elmebetegek és épelméjűek között. Mert amit minden egyes dolog természetének törvényei szerint cselekszik, azt teljes joggal cselekszi, mert csak természetes meghatározottsága szerint cselekszik, s nem is tehet mást. Ameddig tehát úgy tekintjük az embereket, hogy egyedül a természet uralma alatt élnek, addig teljes joggal csakis a vágy törvényeit követi az is, aki még nem ismeri az észt, vagy még nem tett szert erényes életmódra, s az is, aki az ész törvényei sze-

rint irányítja életét. Azaz, ahogyan a bölcsnek teljes joga van mindahhoz, amit az ész parancsol, vagyis az ész törvényei szerint való élethez, éppúgy a tudatlannak vagy tehetetlen szellemű embernek is teljes joga van mindenhez, amit a vágy tanácsol, vagyis a vágy tövényei szerint való élethez. Ugyanezt tanítja Pál is, amikor azt mondja, hogy nem ismer el bűnt a törvény előtt, azaz ameddig úgy tekintik az embereket, hogy csupán a természet uralma alatt élnek.

Minden ember természetes jogát tehát nem az egészséges ész, hanem a vágy és a hatalom határozza meg. Mert nem minden ember van természettől fogva akként determinálva, hogy az ész szabályai és törvényei szerint cselekedjék. Ellenkezőleg, valamennyien teljesen tudatlanul jönnek a világra, s mielőtt az igazi életmódot megismerhetnék és erényes magatartásra tehetnének szert, elmúlik még jó nevelés mellett is az élet nagy része; közben azonban mégis élniük kell, s magukat, amennyire rajtuk múlik, fenn kell tartaniuk, mégpedig pusztán a vágyuk ösztönzése alapján. Mert hiszen a természet nem adott nekik semmit, s megtagadta tőlük az igazi képességet, hogy az egészséges ész szerint éljenek; s ezért éppúgy nem kötelesek az egészséges ész törvényei szerint élni, mint ahogy a macska nem köteles az oroszlán természete törvényei szerint élni. Mindarra tehát, amit az ember, ha egyedül a természet uralma alatt állónak tekintjük, magára nézve akár az egészséges ész szempontjából, akár az indulatok ösztönzésére hasznosnak ítél, a legteljesebb természeti joggal törekedhetik, azt bármilyen módon, erőszakkal, csellel, kérésekkel, vagy ahogyan könnyebben esik neki, megszerezheti, s következőleg ellenségének tekinti azt, aki megakadályozza őt szándéka teljesítésében.

Ebből következik, hogy a természet joga és törvénye, amely alatt mindenki születik, és a legnagyobb részben él, csak azt tiltja meg, amit senki sem kíván, és senki sem tehet; nem tiltja a viszálykodást, a gyűlölködést, a haragot, a cselvetést, egyáltalán nem vet el semmit, amit a vágy javasol. Nem csoda. Mert a természetben nemcsak az emberi ész törvényei hatnak, amelyek csupán az emberek igaz hasznát és fenntartását célozzák, hanem végtelenül sok más törvény is, amely az egész természet örök rendjét illeti, az ember pedig csak egy részecskéje a természetnek; egyedül ennek szükségszerűsége determinál minden egyént a meghatározott módon való létezésre és működésre. Ha tehát nekünk valami a természetben nevetségesnek, képtelennek, vagy rossznak látszik, az onnan van, hogy csak részben ismerjük a dolgokat, hogy az egész természet rendjét és összefüggését legnagyobbrészt nem ismerjük, s hogy azt szeretnők, ha minden dolog a mi eszünk szokásai szerint igazodnék. Pedig amit az ész rossznak mond, nem az egyetemes természet rendje és törvényei szempontjából rossz, hanem egyedül a mi természetünk törvényei szempontjából.

Ámde senki sem kételkedhetik abban, hogy sokkal hasznosabb az emberekre nézve, ha a törvények és eszüknek bizonyos előírásai szerint élnek, mert, mint mondottam, ezek egyedül az emberek igaz hasznát tartják szem előtt. Azonkívül senki sincs, aki ne kívánna, amennyire csak lehet, biztonságban és félelem nélkül élni. Ez pedig semmiképp sem lehetséges, ameddig mindenki megteheti azt, ami nekik tetszik, s az észnek nem

adnak több jogot, mint a gyűlöletnek és a haragnak. Mert mindenki aggodalomban él ellenségeskedés, gyűlölet, harag és cselvetés közepett, s ezért tőle telhetőleg azon van, hogy kikerülje ezeket. Ha tekintetbe vesszük azt is, hogy az emberek kölcsönös segítség nélkül igen nyomorultan és az ész működése nélkül kénytelenek élni, mint az 5. fejezetben kimutattam, akkor egészen világosan látjuk, hogy a biztonságos és jobb életmód elérésére szükségképp egyesülniük kellett, s ezzel elérték azt, hogy a jogot, amely természettől fogva minden egyes embernek mindenre való joga volt, közösen bírják, s többé ne az egyes ember ereje és vágya határozza meg, hanem valamennyinek együttes hatalma és akarata. Azonban ezt hiába kísérelték volna meg, ha csak vágyaik tanácsát követték volna (mert a vágy· törvényeinél fogva mindenki másfelé vonzódik), ezért szilárdan el kellett határozniuk és meg kellett állapodniuk, hogy mindent egyedül az ész előírása szerint intéznek (mert az ésszel senki sem mer nyíltan ellenkezni, nehogy esztelennek tartsák), hogy fékezzék a vágyat, ha olyasmit tanácsol, ami másnak kárára van, hogy senkinek nem tesznek olyasmit, amiről nem akarják, hogy velük megtegyék, s végül, hogy másnak a jogát úgy védelmezik, mint a magukét.

Lássuk már most, hogyan kell ezt az egyezséget megkötni, hogy érvényes és szilárd legyen. Mert az emberi természet egyetemes törvénye, hogy senki sem hanyagol el olyasmit, amit jónak ítél, hacsak nem nagyobb jó reményében, vagy nagyobb kártól való félelemből. Mint ahogy senki sem visel el valami bajt, hacsak nem azért, hogy kikerüljön még nagyobbat, vagy mert nagyobb jót remél. Azaz két jó közül mindenki azt választja, amelyet nagyobbnak tart, két rossz közül pedig azt, amely neki kisebbnek látszik. Kifejezetten azt mondom: amely neki, a választónak, nagyobbnak vagy kisebbnek látszik, nem pedig hogy a dolog szükségképpen úgy is volt, ahogyan ő megítéli. Ez a törvény pedig oly *szilárdan* van beírva az emberi természetbe, hogy amaz örök igazságok közé kell sorolni, amelyeket mindenkinek el kell ismernie.

Ebből a törvényből azonban szükségszerűen következik, hogy mindenki csak a megtévesztés szándékával fogja ígérni, hogy eláll mindenre kiterjedő jogától s egyáltalán mindenki csak azért állja majd ígéretét, mert fél a nagyobb bajtól, vagy mert nagyobb jót remél. Hogy ezt jobban megértessem, tegyük fel, hogy egy rabló arra az ígéretre kényszerít engem, hogy neki adom javaimat, amikor akarja. Minthogy mármost, amint már kimutattam, természeti jogomat egyedül hatalmam határozza meg, azért, ha azzal a megtévesztéssel szabadulhatok a rablótól, hogy megígérek neki mindent, amit akar, természeti jogomnál fogva ezt meg is szabad tennem, azaz megtévesztő szándékkal megígérhetek neki mindent, amit akar. Vagy tegyük fel, hogy minden megtévesztő szándék nélkül azt ígértem valakinek, hogy húsz napig nem nyúlok ételhez, sem semmiféle táplálékhoz, de azután beláttam ígéretem balgaságát, s azt, hogy csak a legnagyobb kár elszenvedésével tudnám ígéretemet teljesíteni; minthogy azonban természeti jogomnál fogva két baj közül a kisebbiket tartozom választani, azért teljes joggal megszeghetem az ilyen ígéretet s érvényteleníthetem adott szavamat. Ezt, mondom, természeti jogomnál fogva meg szabad tennem.

akár való és biztos ok alapján látom úgy, akár csak egyéni vélemény alapján hiszem, hogy úgy látom: helytelen ígéretet tettem. Mert akár helyesen, akár hamisan látom a dolgot, a legnagyobb bajtól félek, ezt pedig a természet berendezésénél fogva mindenképpen el akarom kerülni. Ebből azt következtetem, hogy minden szerződésnek csak hasznosságánál fogva van kötelező ereje; ha a hasznosság elesik, a szerződés is felbomlik és érvényét veszti. Balgaság azért másnak örökre szóló ígéretét követelni a maga számára, ha egyúttal arról nem gondoskodik az illető, hogy a megkötendő szerződés megszegéséből nagyobb kára, mint haszna legyen a megszegőnek. Az állam berendezésében különösen érvényesülnie kell ennek az elvnek.

Ha minden ember könnyen bízná magát az ész vezetésére, s be tudná látni az állam legnagyobb hasznosságát és szükségességét, akkor nem volna senki, aki szívből ne utálná a megtévesztéseket. Sőt a legfőbb jónak, ti. az állam fenntartásának vágyától hevítve, híven teljesítenék mindenben a szerződéseket, s mindenekfelett megőriznék a hűséget, az állam legfőbb oltalmát. De koránt sincs úgy, hogy minden ember könnyen és mindig egyedül az ész vezetésére bízná magát. Mert mindenki fut az élvezet után, a kapzsiság, dicsőségvágy, irigység, harag stb. legtöbbször annyira elfoglalja a lelket, hogy semmi hely nem marad az ész számára. Ezért, noha az emberek az őszinte lélek biztos jeleivel tesznek is ígéretet és kötelezik magukat a hűség megtartására, mégsem lehet senki sem biztos másnak a hűségében, hacsak valami más nem járul hozzá az ígérethez, mert hiszen természeti jogánál fogva mindenki megtévesztéssel élhet s nem köteles megtartani ígéretét, hacsak nem nagyobb jó reményében, vagy nagyobb bajtól való félelemből. Mivel azonban már megmutattam, hogy mindenkinek természeti jogát egyedül hatalma határozza meg, ebből következik, hogy amennyit ki-ki a maga hatalmából, kényszer alatt vagy önként, átruház másra, ugyanannyit kénytelen a maga jogából is másnak átengedni, s annak lesz a legfőbb joga mindenkivel szemben, akinek kezében a legfőbb hatalom van, amelynél fogva mindenkit erőszakkal kényszeríthet s féken tarthat a legnagyobb büntetéstől való félelemmel, amelytől mindenki egyaránt retteg. Ez a joga csak addig tart ugyan, ameddig meglesz a hatalma végrehajtani mindazt, amit akar. Máskülönben parancsa bizonytalan lesz, és senki, aki nála erősebb, nem fog neki engedelmeskedni, ha nem akar.

Ily módon tehát a természeti jog minden megsértése nélkül társadalom alakulhat, s minden szerződés mindenkor a legnagyobb hűséggel teljesíthető, ti. olyképpen, hogy mindenki egész hatalmát átruházza a társadalomra. Ez ennélfogva egyedüli birtoklója lesz a legfőbb, mindenre kiterjedő természeti jognak, s ennek mindenki, akár szabad elhatározásából, akár a legfőbb büntetéstől való félelemből, engedelmességgel tartozik. Az ilyen társadalomnak a jogát demokráciának nevezik. Ezt tehát így lehet meghatározni: emberek általános egyesülése, amelynek a maga összességében legfőbb joga van mindenre, amire képes. Következik ebből, hogy a legfőbb hatalmat nem köti semmiféle törvény, hanem mindenki mindenben neki köteles engedelmeskedni. Mert erre hallgatólagosan vagy kifejezetten kötelezniük kellett magukat, amikor ráruházták az önvédeke-

zést szolgáló minden hatalmukat, azaz egész jogukat. Mert ha valamiféle jogot fenn akartak volna tartani a maguk számára, arról is kellett volna gondoskodniuk, hogy azt biztosan meg is védhessék. Minthogy azonban ezt nem tették meg, sőt a hatalom megoszlása és következőleg összeomlása nélkül nem is tehették, ezzel feltétlenül alávetették magukat a legfőbb hatalom ítéletének. Ezt teljességgel meg is tették, mégpedig (mint kimutattam), egyrészt a szükségszerűség kényszere alatt, másrészt épp az ész tanácsára; ebből pedig következik, hogy feltétlenül végrehajtani tartozunk a legfőbb hatalomnak minden parancsát, még ha a legnagyobb képtelenségeket parancsolja is, ha nem akarunk a kormányhatalom ellensége lenni, és az ész ellen cselekedni, amely azt tanácsolja, hogy minden erőnkkel védjük meg a kormányhatalmat. Mert a képtelen parancsok végrehajtását is parancsolja az ész, hogy két baj közül a kisebbiket válasszuk.

Ehhez járul, hogy mindenki könnyen vállalhatta ezt a veszedelmet, ti. hogy feltétlenül aláveti magát másvalaki parancsának és ítéletének. Mert, mint kimutattam, a legfőbb hatalmakat az a jog, hogy azt parancsolhatják, ami nekik tetszik, csak addig illeti meg, amíg valóban a legfőbb hatalom birtokában vannak. Ha ezt elvesztették, elvesztik egyúttal a korlátlan parancsolás jogát is, s ez most arra, vagy azokra száll, akik megszerezték és meg is tudják tartani. Ennélfogva csak nagyon ritkán történhetik meg, hogy a legfőbb hatalmak egészen képtelen dolgokat parancsoljanak. Mert leginkább a saját érdekükben volt, a maguk jövőjét és a hatalom megtartását tartva szem előtt, hogy a közjóról gondoskodjanak és mindent az ész parancsa szerint irányítsanak. Erőszakos uralom, mondja Seneca, még sohasem volt hosszú életű. Ehhez járul, hogy demokratikus kormányzat részéről kevésbé kell tartani képtelenségektől. Mert szinte lehetetlen, hogy egy gyülekezet többsége, ha nagy gyülekezetről van szó, valamilyen képtelenségben állapodjék meg; s lehetetlen alapja és célja miatt is, mert ez, mint ugyancsak kimutattam, épp a vágy képtelenségeinek kikerülése és az embereknek, amennyire csak lehet, az ész határai között való tartása, hogy egyetértésben és békében éljenek; ha ez az alap semmissé lesz, könnyen összedől az egész építmény. Az ezekről való gondoskodás egyedül a legfőbb hatalom feladata; az alattvalóé pedig, mint mondottam az, hogy végrehajtsa parancsaikat, s ne ismerjen el más jogot, mint azt, amit a legfőbb hatalom jognak nyilvánít.

De talán azt hiszi valaki, hogy ily módon rabszolgákká teszem az alattvalókat, amennyiben rabszolgának tartják azt, aki parancsra cselekszik, szabad pedig az, ki saját tetszését követi. Ez azonban nem feltétlenül igaz. Mert valójában az a legnagyobb rabszolga, aki élvezeteinek rabja és sem meglátni, sem megcselekedni nem képes azt, ami neki hasznos, s egyedül az szabad, aki teljes lélekkel csak az ész vezetése szerint él. A parancsra való cselekvés, azaz az engedelmesség, bizonyos értelemben megszünteti ugyan a szabadságot, de nem teszi az embert mindjárt rabszolgává. Ezzé a cselekvés indítéka teszi. Ha a cselekvés célja nem magának a cselekvőnek, hanem a parancsolónak haszna, akkor a cselekvő rabszolga, s önmagának haszon nélkül való. De oly államban és kormányzatban, ahol az egész nép üdve, nem pedig a parancsolóé, a legfőbb törvény, ott azt, aki

mindenben a legfőbb hatalomnak engedelmeskedik, nem önmagára nézve haszon nélkül való rabszolgának, hanem alattvalónak kell mondani. Ezért az az állam a legszabadabb, amelynek törvényei az egészséges észen alapszanak; mert ott mindenki szabad lehet, ha akar, azaz teljes lélekkel az ész vezetése szerint élhet. Így a gyermekek sem rabszolgák, noha mindenben a szülők parancsainak tartoznak engedelmeskedni, mert a szülők parancsai a legnagyobb mértékben a gyermekek hasznát tartják szem előtt. Nagy különbséget látok tehát rabszolga, gyermek és alattvaló között. Ezért így lehet őket meghatározni: rabszolga az, aki engedelmeskedni tartozik ura parancsainak, de ezek csakis a parancsoló hasznát tartják szem előtt; gyermek az, aki a szülők parancsára teszi azt, ami néki hasznos; végül alattvaló az, aki a legfőbb hatalom parancsára teszi azt, ami a közösségnek s következőleg neki magának is hasznos.

Ezzel, azt hiszem, elég világosan kifejtettem a demokratikus kormányzat alapjait. Inkább róla akartam szólni, mint mind a többiről, mert a legtermészetesebbnek látszik, s mert a legjobban megközelíti azt a szabadságot, amelyet a természet mindenkinek megad. Mert benne az ember nem úgy ruházza át természeti jogát másra, hogy neki azután ne legyen beleszólása, hanem azt az egész társadalom többségére ruházza, amelynek ő is egy része. Ily módon az emberek mind egyenlők maradnak, amilyenek előbb voltak a természeti állapotban. (...)

HUSZADIK FEJEZET

ANNAK KIMUTATÁSA, HOGY SZABAD ÁLLAMBAN MINDENKI AZT GONDOLHATJA, AMIT AKAR ÉS KIMONDHATJA AZT, AMIT GONDOL

(...) Az államnak fent kifejtett alapjaiból egészen nyilvánvalóan következik, hogy végső célja nem az uralkodás, sem pedig az embereknek félelemben tartása és másnak joghatalma alá való rendelése, hanem ellenkezőleg, minden egyesnek megszabadítása a félelemtől, hogy amennyire csak lehetséges, biztonságban éljen, azaz hogy természetes jogát a létezésre és működésre önmagának és másnak kára nélkül a legjobban érvényesítse. Mondom, az állam célja nem az, hogy az embereket eszes lényekből vadállatokká vagy automatákká tegye, hanem ellenkezőleg az, hogy lelkük és testük bizton fejthesse ki erőit, és maguk az emberek szabadon használják eszüket, ne gyűlölettel, haraggal vagy fondorlattal harcoljanak s ne ellenséges érzéssel viseltessenek egymással szemben. Az állam célja tehát valójában a szabadság.

Láttuk továbbá, hogy az államalkotáshoz egy dolog szükséges, tudniillik az, hogy a határozathozatal egész hatalmát vagy valamennyien gyakorolják, vagy egynéhányan, vagy egyetlen egy. Minthogy ugyanis az emberek szabad ítélete nagyon különböző, és mindenki azt hiszi magáról, hogy mindent tud, s minthogy lehetetlen, hogy valamennyien egyformán gondolkodjanak és mintegy egy szájból beszéljenek: azért csak úgy tudnak békességben élni, hogy mindenki lemond arról a jogáról, hogy egyedül saját lelkének határozatából cselekedjék. Tehát csupán a maga határozatából való cselekvés jogáról mondott le mindenki, nem

pedig a gondolkodás és ítélés jogáról. Ennélfogva a legfőbb hatalmak jogát tiszteletben tartva, senki sem cselekedhetik ugyan határozatuk ellen, de igenis, korlátlanul gondolkodhatik és ítélhet, s következőleg beszélhet is, feltéve, hogy egyszerűen csak beszél vagy tanit, s egyedül ésszel védi meg álláspontját, nem pedig fondorlattal, haraggal és gyűlölettel, és nincs szándékában a saját határozatából bevezetni valamit az államba. Így pl. ha valaki kimutatja, hogy egy törvény ellenkezik a józan ésszel, s ezért azt eltörlendőnek tartja, akkor — ha csak aláveti véleményét a legfőbb hatalom ítéletének (amelynek egyedül van joga törvények hozására és eltörlésére) és közben semmit sem cselekszik ama törvény rendelkezése ellen — bizonyára nagy érdemet szerez az állam körül, mint egyik legjobb polgára. Ha ellenben azért teszi ezt, hogy a hatóságot igazságtalansággal vádolja és a nép előtt gyűlöletessé tegye, vagy forradalmi úton a hatóság akarata ellenére igyekszik ama törvényt eltörölni, akkor teljesen rendbontó és lázadó. (...)

De visszatérek feladatomhoz... mely nézetek mennek lázadásszámba az államban. Azok mennek lázadásszámba, melyeknek hirdetése megszünteti azt a szerződést, amelynek alapján mindenki lemond arról a jogáról, hogy saját belátása szerint cselekedjék. Pl. ha valaki úgy gondolkodik, hogy a legfőbb hatalom nem önjogú, vagy hogy senki sem tartozik megtartani ígéretét, vagy hogy mindenki élhet saját tetszése szerint, s más efféle, ami egyenesen ellentmond az említett szerződésnek, akkor lázadó, nem annyira amaz ítélet és nézet miatt, mint inkább ama tett miatt, amelyet az ilyen ítéletek magukban foglalnak; mert épp azáltal, hogy effélét gondol, hallgatólag vagy kifejezetten megszegi a legfőbb hatalomnak fogadott hűségét. S ezért egyéb nézetek, amelyek nem foglalnak magukban cselekvést, mint pl. szerződésszegést, bosszút, haragot stb., nem mennek lázadásszámba, kivéve talán valamiképp megromlott államban, amelyben babonás és becsvágyó emberek, akik nem bírják elviselni a nemes lelkűeket, oly nagy hírnévre tesznek szert, hogy a nép többre tartja az ő tekintélyüket, mint a legfőbb hatalmakét. Mindamellett nem tagadom, hogy emellett vannak még bizonyos nézetek, amelyek látszólag csak egyszerűen az igaz és hamis körül forognak ugyan, mégis ellenséges szándékkal vallják és terjesztik őket. Ezeket azonban meghatároztam már a 15. fejezetben, de oly értelemben, hogy az ész mindamellett megtartja szabadságát. Ha végül meggondoljuk azt is, hogy az embernek az állam iránt való hűsége, miként az Isten iránt való hűsége, egyedül cselekedeteiből, nevezetesen felebaráti szeretetéből ismerhető meg, akkor semmiképp nem kételkedünk majd abban, hogy a legjobb állam mindenkinek megadja a filozofálásnak ugyanazt a szabadságát, amelyet, mint kimutattam, a hit is meghagy mindenkinek.

Elismerem ugyan, hogy az ilyen szabadságból olykor bajok is származnak. Ámde volt-e valaha olyan bölcsen berendezett intézmény, hogy belőle semmiféle baj nem származhatott volna? Aki mindent törvényekkel akar szabályozni, inkább előidézi a hibát, mintsem megjavítja. Amit nem lehet megszabályozni, azt okvetlenül meg kell engedni, még ha gyakran kár származik is belőle. Mennyi baj származik a fényűzésből, az irigységből, a kapzsiságból, a részegeskedésből és más effélékből! Mégis

eltűrik őket, mert törvényes hatalom nem tudja megakadályozni, pedig igazi hibák. Mennyivel inkább meg kell adni az ítélet szabadságát, amely igazán erény, s elnyomni nem is lehet. Ehhez járul, hogy semmiféle olyan baj nem származhatik belőle, amelynek (mint mindjárt kimutatom) a hatóságok tekintélye elejét ne vehetné; nem is szólva arról, hogy ez a szabadság kiváltképpen szükséges a tudományok és művészetek előmozdításához. Mert ezeket csak olyan emberek művelhetik jó sikerrel, akiknek ítélete szabad és semmiképpen nem elfogult.

De tegyük fel, hogy ezt a szabadságot el lehet fojtani, s az embereket úgy lehet korlátozni, hogy még mukkanni sem mernek a legfőbb hatalmak előírása nélkül; azt bizonyára sohasem fogják elérni, hogy az emberek csakis azt gondolják, amit a legfőbb hatalmak akarnak. Ebből szükségképp az következnék, hogy az emberek állandóan mást mondanának, mint amit gondolnak, ennélfogva megszűnnék a hűség, amelyre oly nagy szükség van az államban, lábra kapna a megvetésre méltó hízelgés és hitszegés, ennek nyomában pedig a cselszövés és minden jó erkölcs megromlása. Azonban korántsem érhető el, hogy valamennyien előre megadott utasítás szerint beszéljenek; sőt ellenkezőleg, minél inkább el akarják venni az emberektől a szólásszabadságot, annál makacsabbul ellenszegülnek, nem ugyan a kapzsiak, a hízelgők és más telhetetlen lelkűek, akiknek legfőbb boldogsága, ha nézhetik pénzüket a szekrényben és megtölthetik hasukat, hanem azok, akiket a jó nevelés, az erkölcsi tisztaság és az erény szabadabb emberekké tett. (. . .)

(. . .) Hogy tehát ne a fejbólintás, hanem a hűség legyen becsben, s hogy a legfőbb hatalmak az uralmat biztosan tartsák kezükben, s ne legyenek kénytelenek a lázadóknak átengedni, szükségképp meg kell adni a véleménynyilvánítás szabadságát, s az embereket olyképpen kell kormányozni, hogyha nyíltan vallanak is különböző és ellentétes nézeteket, mégis egyetértésben éljenek. Nem lehet kétséges, hogy az uralomnak ez a módja a legjobb és a legkevesebb bajjal jár, mert hiszen legjobban egyezik az emberi természettel. A demokratikus államban ugyanis (ez közelíti meg legjobban a természeti állapotot), mint kimutattam, valamennyien arra kötelezik magukat, hogy közös határozat szerint cselekszenek, de nem arra, hogy eszerint ítélnek és gondolkodnak. Azaz, mivel minden ember nem gondolkodhatik egyformán, egyezséget kötöttek, hogy az a vélemény emelkedik határozattá, amely a legtöbb szavazatot kapja, fenntartván azonban maguknak azt a jogot, hogy ismét eltörlik, ha valami jobbat találnak. Minél kevésbé adják meg tehát az embereknek a véleménynyilvánítás szabadságát, annál jobban eltávolodnak a legtermészetesebb állapottól, s következőleg annál erőszakosabb lesz a kormányzás. (. . .)

Ezzel kimutattuk: 1. Lehetetlen az embereket megfosztani attól a szabadságtól, hogy megmondják, mit gondolnak. 2. Ezt a szabadságot meg lehet adni mindenkinek a legfőbb hatalmak jogának és tekintélyének csorbítása nélkül, és mindenki megtarthatja ezt a szabadságot mindaddig, amíg engedelmet nem merít belőle arra, hogy jogként bevezessen valamit az államban, vagy cselekedjék valamit az elismert törvények ellen. 3. Ezt a szabadságot megkapja mindenki az állam békéjének sérelme nélkül, s belőle semmi olyan baj nem származik, amelynek ne lehetne

könnyen elejét venni. 4. Megkaphatja mindenki ezt a szabadságot a jámborságnak sérelme nélkül is. 5. Spekulatív dolgokról hozott törvények teljesen haszontalanok. 6. Végül kimutattuk, hogy ezt a szabadságot nemcsak meg lehet adni az állam békéjének, a jámborságnak, és a legfőbb hatalmak jogának sérelme nélkül, de meg is kell adni mindezek fenntartása végett. Mert ahol ezzel szemben el akarják venni ezt a szabadságot az emberektől, és véleményük miatt vonják a másképp gondolkozókat ítélőszék elé, nem pedig szándékuk miatt, holott csupán ez lehet bűnös: ott a becsületesek ellen állítanak fel példát; de ez inkább vértanúságnak látszik, s inkább felizgatja és könyörületességre, sőt bosszúra indítja a többieket, mintsem elrettenti. Azután veszendőbe mennek a jó erkölcsök és a hűség. Pártfogásra találnak a hízelgők és hitszegők, az ellenfelek pedig diadalmaskodnak, mert mások meghajoltak az ő haragjuk előtt, s mert a hatalom birtokosait a maguk tanításának követőivé tették, amelynek magyarázóiként szerepelnek. Innen van azután, hogy a legfőbb hatalmak tekintélyét és jogát merészelik bitorolni, s nem restellnek azzal kérkedni, hogy közvetlenül Isten választotta őket, s hogy az ő határozataik isteniek, a legfőbb hatalmakéi ellenben csak emberiek, s ezért kell, hogy azok helyet adjanak az isteni határozatoknak, azaz az övéiknek. Mindenkinek be kell látnia, hogy ez teljesen ellenkezik az állam jólétével. Ezért itt is, mint fent a 18. fejezetben, azt a következtetést vonjuk le, hogy semmi sem biztosítja jobban az állam fennmaradását, mint hogyha a jámborság és a vallás csupán a felebaráti szeretet és a méltányosság gyakorlásában áll és a legfőbb hatóságok joga mind vallási, mind világi ügyekben csupán a cselekvésekre szorítkozzék, egyébként azonban mindenkinek meglegyen a szabadsága, hogy gondolhassa azt, amit akar, és kimondhassa, amit gondol. (. . .)

Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény. I. köt.
Tankönyvkiadó 1962. 264—279. old. (Rövidítve.)

a már hatalomra jutott 17. századi angol burzsoázia filozófusa volt. 1632-ben született és 1704-ben halt meg.

Filozófiája alapvetően materialista. Elismeri az anyagi világot, teremthetetlennek és elpusztíthatatlannak tartja. Azonban már anyagfelfogásában is engedményt tesz az idealizmusnak. Megkülönböztetett elsődleges és másodlagos tulajdonságokat, s az utóbbiakat nem tekintette objektíveknek.

Legjelentősebb előrelépést az emberi értelem eredetével kapcsolatban tette. Abból indult ki, hogy nincsenek velünk született eszmék (ezt sokoldalúan bizonyította), s hogy minden ismeretet a tapasztalat révén szerzünk. A tapasztalatnak két formája van: az érzékelés és a reflexió. Az előbbi a külvilágra, az utóbbi magára az elmére vonatkozó tapasztalat. Az eszméket egyszerűekre és összetettekre osztotta fel. Egyszerűeknek közvetlenül a tapasztalatból eredő, tovább nem bontható eszméket nevezte. Az összetettek csupán ezek összetétele. Ezzel Locke a gondolati megismerést tulajdonképpen az érzéki megismerés összetett válfajának nyilvánította. Materialista ismeretelméletében erőteljes agnosztikus vonások keveredtek és engedményt tett a vallásnak is.

Társadalomfelfogása a társadalmi szerződés és a magántulajdon elve alapján állt. Az alkotmányos királyság híve volt. A törvényhozó és a végrehajtó hatalom megosztását vallotta. Gazdasági kérdésekkel is foglalkozott.

Főbb művei: „Értekezés az emberi értelemről", „Két értekezés a kormányzatról", „Megfontolások a kamatok csökkentésének és a pénzértékek növelésének következményeiről".

LOCKE: ÉRTEKEZÉS AZ EMBERI ÉRTELEMRŐL

(RÉSZLETEK)

ELSŐ KÖNYV

NINCSENEK SEM VELÜNK SZÜLETETT ELVEK, SEM IDEÁK

Bevezetés

2. §. A szándék

Minthogy tehát szándékom felkutatni az emberi tudás eredetét, bizonyosságát és terjedelmét, egyszersmind a hit, a vélemény és a helyeslés alapjait és fokozatait, most nem fogok az elmére vonatkozó fizikai meggondolásokba bocsátkozni; vagy annak vizsgálatával bajlódni, miben áll elménk lényege; szellemünk miféle megmozdulásai vagy testünknek mely módosulásai révén jutunk érzékszerveinken át érzetekhez, értelmünkben ideákhoz; és hogy alakulásukban ezek az ideák mind, vagy csak némelyek, függetlenek-e az anyagtól. Ezekre a spekulációkra, bármilyen érdekeseknek és szórakoztatóknak ígérkeznek is, itt nem térek ki, mert kívül esnek mostani szándékomon.

3. §. A módszer

Érdemes tehát felkutatni a határvonalat tudás és vélemény között, és megvizsgálni, hogy olyan dolgokban, amelyekről nincs biztos tudásunk, milyen eljárásokkal kellene szabályoznunk helyeslésünket és mérsékelni meggyőződéseinket. (. . .)

8. §. Mit jelent az idea kifejezés?

Ennyit tartottam szükségesnek elmondani arról, mi adta az ösztönzést ehhez az emberi értelemre vonatkozó vizsgálódásomhoz. De mielőtt áttérnék arra, amit erről a tárgyról elgondoltam, már itt a bevezetésben elnézést kell kérnem olvasómtól az idea szónak ebben az értekezésben oly gyakori használatáért. Minthogy ez a műszó nézetem szerint a legalkalmasabb mindannak megnevezésére, amit az ember gondol, bármi is legyen gondolkodásának tárgya, ezzel szoktam kifejezni mindazt, amit káprázaton, eszmén, fajon vagy bármi máson értünk, ami az elmét gondolkodás közben foglalkoztatja. Ez az oka annak, hogy nem kerülhettem ki gyakori használatát.

I. Fejezet.

Nincsenek velünk született elméleti elvek

1. §. Annak magyarázata, hogy milyen úton jutunk valamely tudás birtokába, elegendő bizonyíték arra, hogy az nem velünk született

Némely embernek határozott véleménye, hogy az értelemben vannak bizonyos vele született elvek; bizonyos elsődleges ismeretek, bélyegek, mintha bele volnának ütve az ember elméjébe, amelyeket a lélek létének legkezdetén kap és magával hoz a világra.

2. §. Általános helyeslés, a nagy érv

Semmit sem tekintenek általánosabban bizonyosnak, mint azt, hogy vannak olyan elméleti és gyakorlati elvek — mert mind a kettőről van szó —, amelyeket az emberiség egyetemesen elfogad. Ezeknek tehát — így érvelnek — szükségképpen állandó bélyegeknek kell lenniük, melyeket az ember lelke létének kezdetén kap, és oly szükségszerűen és valóságosan hoz magával a világra, mint bármelyik más benne rejlő képességet.

3. §. Az egyetemes helyeslés semmiről sem bizonyítja, hogy velünk született

Ennek az egyetemes helyeslésből merített érvnek — még ha ténylegesen igaz volna is, hogy vannak igazságok, melyekben az egész emberiség egyetért — az a baja, hogy ez sem bizonyítaná őket velünk születetteknek, mihelyt bármi más utat-módot lehetne találni, amelyeken át az emberek ezekben egyhangú helyeslésre juthatnak; és azt hiszem, ilyen út lehetséges.

4. §. „Ami van, az van" és „Lehetetlen, hogy ugyanaz a dolog legyen is, meg ne is legyen", erre nézve nincsen egyetemes helyeslés

De ami még rosszabb, ez az általános helyeslésből merített érv, amelyet a velünk született elvek bizonyítására használnak, számomra inkább azt látszik bizonyítani, hogy ilyen elvek nincsenek. Mert egy olyan elv sincs, amelyet az egész emberiség egyetemesen helyeselne. Az elméletiekkel fogom kezdeni, és első például hozom a bizonyításnak ezeket a nagyra tartott elveit: „ami van, az van" és „lehetetlen, hogy ugyanaz a dolog legyen is, meg ne is legyen". Valamennyi között még ezek tarthatnak igényt leginkább a velünkszületettségre. Mint egyetemesen elfogadott maximáknak, annyira általánosan elfogadott jó hírnevük van, hogy kétségkívül különösen hangzanék, ha bárki is kételkedni látszanék bennük. És mégis bátorkodom kijelenteni, hogy ezek a tételek az egyetemes helyeslést annyira távol állanak, hogy az emberiség jó része még csak nem is tud róluk.

5. §. Nincsenek természettől az elmébe vésve, mert gyermekek, idióták stb. nem ismerik

Mert először is világos, hogy sem a gyermeknek, sem az idiótának nincs róluk a legcsekélyebb fogalma vagy gondolata sem. Ez a hiány már egymagában elég arra, hogy megdöntse azt az általános helyeslést, amelynek szükségképpen együtt kellene járnia minden velünk született igazsággal. Szerintem közel áll az ellentmondáshoz azt állítani, hogy olyan igazságok vannak a lélekbe vésve, amelyeket az elme nem vesz észre, vagy nem ért meg. A bevésettség, ha egyáltalán jelent valamit, nem lehet egyéb, mint az, hogy bizonyos igazságokat észrevehetőkké tesz. Mert bevésni az elmébe bármit is anélkül, hogy az elme észrevenné, számomra alig érthető. Ha tehát a gyermeknek és az idiótának lelke van, elméje van, rajta ezekkel a bevéződésekkel, akkor elkerülhetetlenül észre kell venniük, szükségképpen ismerniük és helyeselniük kell ezeket az igazságokat. Ha pedig ezt nem teszik, világos, hogy nincsenek ilyen bevéződések. (...)

11. §. Még ha így volna is, az sem bizonyítaná, hogy velünk születettek

Akik fáradságot vesznek arra, hogy némi figyelemmel gondolkozzanak az értelem műveletein, azt fogják találni, hogy az a készséges helyeslés, amellyel az elme valamely igazságot fogad, nem függ sem valami velünk született bejegyzéstől, sem az ész használatától, hanem az elménék egy bizonyos képességétől, amely, amint később látni fogjuk, mindkettőtől egészen különböző. Így tehát e maximákkal szemben tanúsított helyeslésünk megszerzésében az észnek nem lévén semmiféle szerepe, teljesen hamis az a kijelentés, hogy az emberek akkor ismerik meg és helyeslik őket, amikor az ész használatáig jutnak — ha ezt úgy értjük, hogy az ész használata segít bennünket e maximák felismerésében; és ha igaz volna, akkor pedig azt bizonyítaná, hogy e maximák nem velünk születettek.

12. §. Nem ugyanakkor jutunk eszünk használatához, amikor e maximák megismeréséhez

Ha ezeknek ismeretén és eszünk használatával bekövetkező helyeslésünkön azt értjük, hogy ez az az időpont, amikor az elme tudomásul veszi őket, és ezenkívül azt, hogy mihelyt a gyermekek eszük használatáig jutnak, eljutnak oda is, hogy ezeket a maximákat megismerjék és helyeseljék — ez is hamis és felületes. Először is hamis, mert világos, hogy ezek a maximák nincsenek meg az elmében oly korán, mint az ész használata. Hamis tehát az ész használatának bekövetkezését mint a maximák felfedezésének időpontját tüntetni fel. Az ész használatának hány példáját figyelhetjük meg a gyermeknél jóval korábban, mintsem bármiféle tudomása is volna erről a maximáról: lehetetlen, hogy ugyanaz a dolog legyen is, meg ne is legyen? És az írástudatlanok, valamint a vademberek nagy része még eszes korában is éveket tölt el anélkül, hogy erre vagy más hasonló általános tételekre valaha is gondolt volna. (...)

15. §. Lépések, melyekkel az elme különböző igazságokhoz jut

Az érzékek először sajátlagos ideákat bocsátanak be, és bebútorozzák velük a még üres szobát. Az elme fokozatosan megszokja egyiket-másikat, ezek az emlékezetbe költöznek és neveket kapnak. Azután az elme továbbmegy, elvonatkoztatja őket és fokról fokra megtanulja az általános nevek használatát. Így telik meg az elme ideákkal, szavakkal, vagyis nyersanyaggal, amelyen diszkurzív képességét gyakorolhatja. Az ész használata napról napra láthatóbbá válik, amint ez az anyag, amely munkát ad neki, egyre növekedik. De bár az általános ideák birtokbavétele és az általános szavak, valamint az ész használata rendesen együtt növekednek, mégsem látom be, miképpen bizonyítaná ez a tény azoknak az ideáknak velünk született voltát. Bizonyos igazságok ismerete, megengedem, nagyon korán van ott az elmében, de oly módon, amely megmutatja, hogy nem velünk születettek. Mert ha figyelmesen vizsgálódunk, azt találjuk, hogy ez a tudás nem velünk született, hanem szerzett ideákra vonatkozik; először külső dolgokról származókra, amelyekkel a gyermekeknek legelőször van dolguk, s amelyek a leggyakrabban hatnak érzékeikre. Az így szerzett ideákról az elme, mihelyt emlékezetét használni kezdi és mihelyt képes határozott ideákat befogadni és megtartani, valószínűleg azonnal felfedezi, hogy közülük némelyek megegyeznek, mások különböznek. (...)

MÁSODIK KÖNYV

AZ IDEÁKRÓL

I. Fejezet

Az ideákról általában és eredetükről

1. §. Az idea a gondolkodás tárgya

Minden ember tudatában van annak, hogy gondolkodik, és hogy gondolkodás közben elméje a benne levő ideákkal foglalkozik, tehát kétségtelen, hogy az ember elméjében különféle ideák vannak, olyasmik, mint amelyeket ezek a szavak fejeznek ki, fehérség, keménység, édesség, gondolkodás, mozgás, ember, elefánt, hadsereg, ittasság és egyebek. Elsősorban tehát azt kell kutatnunk, hogy az emberek miképpen jutnak hozzájuk. Tudom, hogy egy elfogadott tanítás szerint az embereknek vannak vele született ideái, és létének első pillanatától fogva elméjére bélyegzett eredeti jegyeket hordoz. Ezt a véleményt már bőségesen átvizsgáltam. Azt hiszem, hogy amit erről az első könyvben mondottam, azt sokkal könnyebben elfogadják majd, ha kimutatom, honnan kaphatja az értelem a birtokában levő összes ideákat, és ezek miféle utakon és fokozatokon át kerülhetnek az elmébe; ebben pedig mindenkinek saját megfigyelésére és tapasztalására fogok hivatkozni.

2. §. Minden idea érzékelésből vagy eszmélésből (reflexion) származik

Tegyük fel tehát, hogy az elme, ahogy mi mondjuk, fehér lap, amelyre semmi sincs írva, ideák nélkül való. Hogyan telik meg? Hogyan válik birtokosává annak az óriási tárháznak, amellyel az ember szorgos és korlátlan képzelete ajándékozza meg majdnem vég nélküli változatosságban? Honnan veszi mindehhez az észnek és a tudásnak anyagát? Erre egyetlen szóval felelek: tapasztalásból; ezen alapul minden tudásunk; és végeredményben ebből is származik. Külső, érzékelhető tárgyakra vagy elménk belső műveleteire irányított megfigyelésünk saját észrevevésünk és eszmélődésünk (reflexion) révén látja el értelmünket a gondolkodásnak mindezzel az anyagával. Ez tudásunk két forrása; minden birtokunkban levő és minden természetszerűleg birtokunkba vehető idea ezekből fakad.

3. §. Az érzékelés tárgyai: ideáink egyik forrása

Először: érzékeink egyes érzékelhető tárgyakkal jutnak érintkezésbe, s a dolgokról az elmének különböző határozott észrevevéseket szállítanak ama különböző módoknak megfelelően, melyekkel a tárgyak rájuk hatnak; így jutunk a sárga, a fehér, a meleg, a hideg, a lágy, a kemény, a keserű, az édes ideáihoz és mindazokhoz az ideákhoz, amelyeket érzékelhető tulajdonságoknak nevezünk. Amikor ezekről azt mondom, hogy az érzékek szállítják őket az elmének, úgy értem, hogy az érzékek a külső tárgyakból szállítják az elmének azt, ami benne azokat az észrevevéseket kelti. A birtokunkban levő ideák legtöbbjének ezen gazdag forrását, amely teljesen érzékeinktől függ és rajtuk keresztül vezet az értelemhez, érzékelésnek nevezem.

4. §. Elménk műveletei: a másik forrásuk

Másodszor: a másik forrás, amelyből a tapasztalás az értelmet ideákkal látja el, saját elménk bensőnkben végbemenő műveleteinek észrevevése, amikor az elme a birtokában levő ideákkal foglalkozik. Mihelyt az elme odáig jut, hogy ezekre a műveletekre eszmél és gondolkodik rajtuk, e műveletek az értelmet egy másik ideacsoporttal látják el; ezek az ideák külső dolgokból nem származhatnának. Ilyenek az észrevevés, gondolkodás, kételkedés, elhivés, okoskodás, tudás, akarás és elménknek összes különböző tevékenységei. Amikor ezeket tudatosítjuk és önmagunkban megfigyeljük; különálló ideák gyanánt fogadjuk őket értelmünkbe ugyanúgy, mint ahogy az előbbieket az érzékeinkre ható testektől kaptuk. Ez az ideaforrás minden embernek egészen belső sajátja. Bár nem érzék, mert a külső tárgyakkal semmi dolga sincsen, mégis nagyon hasonló az érzékhez és eléggé helyes volna belső érzéknek nevezni. Azonban míg amazt a forrást érzékelésnek neveztem, emezt eszmélődésnek mondom, mert az ideák, amelyeket szolgáltat, kizárólag olyanok, aminőket az elme úgy szerez, hogy ráeszmél önmagában végbemenő saját műveleteire. Ennek a tanulmánynak következő részében eszmélődésen (reflexion) tehát azt a tudomást érteném, amelyet az elme saját műveleteiről és azoknak

miként jéről szerez, és amelynek következtében e műveletekről az értelemben ideák keletkeznek. Ez a kettő — ti. a külső, anyagi dolgok mint az érzékelés tárgyai, és saját elménk belső műveletei mint az eszmélődés (reflexion) tárgyai — szerintem az a kizárólagos kútforrás, amelyből összes ideáink erednek. A műveletek szót itt tág értelemben használom, beleértem nem csupán az elmének az ideákra vonatkozó tevékenységét, hanem bizonyos fajta szenvedőleges érzelmi állapotokat is, amelyek néha belőlük erednek, mint pl. valamely gondolatból fakadó elégedettséget vagy bántó érzést. (...)

6. §. Gyermekeken megfigyelhető

Aki figyelmesen szemléli egy újszülött gyermek állapotát, annak kevés oka lesz azt gondolni, hogy bőségesen vannak felraktározva benne olyan ideák, melyek majd eljövendő tudásának válnak anyagává. Csak fokonként telik meg ideákkal, és bár a szembeszökő és megszokott tulajdonságok már akkor bevésődnek, amikor még az emlékezet nem kezdte el az időnek és a rendnek lajstromozását, mégis gyakran oly későre marad, míg bizonyos szokatlanabb tulajdonságok ott megjelennek, hogy kevés olyan ember akad, aki ne tudna visszaemlékezni az ezekkel való megismerkedés kezdeteire. És ha érdemes volna, kétségtelenül tudnánk egy gyermeket úgy irányítani, hogy mire felnő, nagyon kevés, még a közönséges ideákból is kevés legyen a birtokában. De akik beleszülettek a világba, s akik szüntelenül és különféleképpen rájuk ható testekkel vannak körülvéve, azoknak az ideák változatos sokasága vésődik be már gyermeki elméjükbe, akár gondolnak vele, akár nem. Fény és színek szorgosan jelentkeznek mindenütt, ha nyitva marad a szem; hangok és bizonyos tapintható tulajdonságok sem mulasztják el, hogy szólongassák a hozzájuk tartozó érzékeket, és belépést követelnek az elmébe. De gondolom, mégis könnyű lesz elfogadni, hogy ha egy gyermeket olyan helyen tartanánk, ahol mindaddig, amíg felnő, sohasem látna mást, mint fehéret és feketét, annak semmiféle ideája sem volna a vörösről vagy a zöldről, akárcsak annak, aki sohasem ízlelt osztrigát vagy ananászt, nem volna ideája ezekről a sajátos ízekről.

7. §. Ideákkal az emberek különbözőképpen vannak ellátva ama különböző tárgyak szerint, amelyekkel érintkezésbe kerülnek

Az emberek tehát kívülről aszerint jutnak több vagy kevesebb egyszerű ideához, hogy a tárgyak, amelyekkel érintkezésbe kerülnek, változatosak vagy kevésbé változatosak-e; belülről, elméjük műveleteiből pedig aszerint, hogy azokon többet vagy kevesebbet eszmélődnek-e. Mert, habár annak, aki elméjének műveleteit szemléli, azokról csakis tiszta és világos ideái lehetnek, mégis, hacsak nem irányítja rájuk gondolatait és figyelmesen nem vizsgálja őket, nem lesz elméjének minden műveletéről és mindarról, ami ott észlelhető, tisztább és világosabb ideája, mint volna valamely tájképről vagy egy órának részeiről és mozgásairól rész-

letes ideája annak, aki nem fordítja ezek felé tekintetét és nem vizsgálja figyelemmel minden részüket. A kép vagy az óra lehet úgy elhelyezve, hogy útjába kerüljön akár mindennap. Mégis csupán zavaros ideája lesz azoknak alkotórészeiről mindaddig, míg valamennyit figyelmesen és részletesen meg nem vizsgálta.

8. §. Az eszmélődés (reflexion) ideái későbbiek, mert figyelmet igényelnek

Ebből látjuk be, miért marad a legtöbb gyermeknél olyan későre, hogy saját elméjének műveleteiről ideái legyenek, és miért vannak emberek, akiknek egész életükben sincs e műveletek legnagyobb részéről tiszta vagy tökéletes ideájuk. Mert bár ezek a műveletek szüntelenül folynak, mégis — mint felszínes látványok — nem gyakorolnak elég mély benyomást ahhoz, hogy az elmében tiszta, világos, tartós ideákat hagyhassanak mindaddig, míg az értelem befelé nem fordul, önmagára nem néz, saját műveleteire nem eszmél és azokat szemlélődése tárgyává nem teszi. A gyermeket, amikor először kerül a világba, új tárgyak egész sokasága veszi körül, amely érzékei állandó szólítgatásával az elmét folytonosan maga felé vonja, hiszen új észrevételre való törekedése hajlamossá teszi őt arra, hogy gyönyörködjék az egymást felváltó tárgyak változatosságában. Így az első évek rendesen arra fordítódnak, s azzal telnek el, hogy kifelé nézünk. Az ember dolga ezekben az években az, hogy megismerkedjék azzal, ami kívül található; és mert külső érzékleteknek állandó figyelésében nő fel, ritkán van megfontoltabb bepillantása arra, ami benne magában végbemegy, amíg érettebb korba nem jut; némelyeknek pedig alig lesz valaha is. (...)

22. §. Az elme annyiban gondolkodik, amennyiben erre tapasztalásból anyagot kap

Kövessünk egy gyermeket születésétől kezdve, figyeljük meg az idő okozta módosulásokat, azt találjuk, hogy amint az elmét az érzékek egyre jobban és jobban ellátják ideákkal, az mindig éberebbé és éberebbé válik. Annál többet gondolkodik, minél több gondolni való anyaga van. Bizonyos idő múlva kezdi ismerni a leginkább megszokott tárgyakat, amelyek így tartós benyomást gyakoroltak rá. Fokozatosan megismeri azokat az egyéneket, akikkel naponta érintkezik és az idegenektől megkülönbözteti őket. Ez a jele és következménye annak, hogy kezdi megtartani és megkülönböztetni az ideákat, amelyeket neki az érzékek szállítanak. Így megfigyelhetjük, hogy az elme ezekben fokról fokra hogyan tökéletesedik, hogyan halad képességei gyakorlásában, nevezetesen ideáinak bővítésében, összetevésében, elvonatkoztatásában, a róluk való okoskodásokban, és a mindezeken való eszmélődésben (reflexion); minderről később alkalmunk lesz bővebben szólani.

23. §. Az embernek akkor kezdenek ideái lenni, mikor először van érzete. — Mit jelent az érzet?

Ha most azt a kérdést vetjük fel: mikor kezdenek az embernek ideái lenni? — erre, azt hiszem, a helyes válasz ez: amikor először van érzete. Mert ha, amint látszik, az elmében semmiféle idea nincsen addig, míg az érzékek ideákat oda nem küldöttek, akkor megértem, hogy az értelemben az ideák egykorúak az érzékeléssel; ez pedig az emberi test valamely részében keltett olyan benyomás vagy mozgás, amely az értelemben bizonyos észrevevést támaszt. Úgy látszik, hogy ezeken a külső tárgyak által érzékeinkre gyakorolt benyomásokon használódik az elme először olyan műveletekre, mint amelyeket észrevevésnek, visszaemlékezésnek, meggondolásnak, okoskodásnak stb. nevezünk.

24. §. Minden tudásunk eredete

Idővel az elme odáig jut, hogy ráeszmél az érzékeléssel szerzett ideákon végzett saját műveleteire és ezzel új idea együttest halmoz fel magában; ezeket az eszmélődés (reflexion) ideáinak nevezem. A benyomások, amelyeket érzékeinkre külső, az elmén kívül levő tárgyak gyakorolnak, és az elme saját műveletei, melyek az ő belső, saját erőiből folynak, és amelyek, ha rájuk eszmélünk, szintén szemlélődésének tárgyaivá válnak, ezek adják — amint mondtam — minden tudás eredetét. Így az emberi intellektusnak első képessége az, hogy az elme alkalmas a reá gyakorolt benyomások befogadására vagy az érzékeken át, a külső tárgyaktól eredőleg, vagy saját műveletei révén, mikor azokon eszmélődik. Ez az embernek első lépése bármely dolog felfedezése felé, és az a talapzat, amelyre mindazok a fogalmak épülnek, amelyekkel ezen a világon természetszerűleg valaha is rendelkezni fog. Mindazok a fenséges gondolatok, amelyek a fellegeket járják és eljutnak az egek magasságáig, itt kezdődnek és itt gyökereznek. Mindazokon a tág területeken, amelyeket az elme bejár, azokban a messzemenő spekulációkban, amelyekkel oly magasra látszik szállani, jottányit sem mozdul azokon az ideákon túl, amelyeket szemlélődése tárgyául az érzékelés vagy az eszmélődés (reflexion) szolgáltatott. (...)

II. Fejezet

Az egyszerű ideákról

1. §. Nem összetett jelenségek

Tudásunk természetének, módjának és terjedelmének minél jobb megértése céljából a birtokunkban levő ideákat illetően egy dolgot kell gondosan megfigyelnünk: azt, hogy közülük némelyik egyszerű és némelyik összetett.

Habár azok a tulajdonságok, amelyek érzékeinket illetik, magukban a dolgokban annyira egyesültek, összevegyültek, hogy semmi elkülönülés, semmi távolság nincs közöttük, mégis világos, hogy az ideák, melyeket az elmében keltenek, az érzékeken át egyszerű, keveretlen állapotban

lépnek be oda. Mert bár a látás és tapintás ugyanarról a tárgyról ugyanabban az időben különböző ideákat vesz fel, az ember egyszerre lát mozgást és színt, a kéz ugyanabban a viaszdarabban lágyságot és meleget érez; de ugyanabban az alanyban egyesített egyszerű ideák mégis ugyanoly tökéletesen különállók, mint azok, amelyek különböző érzékeken át futnak be. A hidegség és a keménység, amelyet az ember egy darab jégen érez, az elmében éppen olyan különálló ideák, mint a liliom illata és fehérsége vagy a cukor íze és a rózsa illata. Semmi sem lehet világosabb az ember számára, mint ezeknek az egyszerű ideáknak tiszta és világos észrevevése. Mindegyik összetétel nélkül való, nem tartalmaz semmi egyebet, mint az elmében egy egynemű megjelenést vagy felvételt, és különböző ideákká nem szedhető széjjel.

2. §. Az elme sem nem alkothatja, sem el nem pusztíthatja őket

Ezeket az egyszerű ideákat, minden tudásunk nyersanyagát, az elménck csupán az imént említett két forrása sugalmazhatja és szolgáltathatja, ti. az érzékelés és az eszmélődés (reflexion). Ha egyszer az értelem el van látva ezekkel az egyszerű ideákkal, arra már megvan a képessége, hogy ismételje, összehasonlítsa és egyesítse őket, szinte egészen a végtelen változatosságig, és így kedve szerint alkothat új összetett ideákat. De sem a legmagasabb rendű ész, sem a legszélesebb körű értelem nem képes a gondolkodás bármily elevenségével és változatosságával sem arra, hogy az elmében olyan új egyszerű ideákat ébresszen vagy alakítson. amelyek nem az imént említett úton kerültek oda. Az ember uralma saját értelmének e kis világában majdnem ugyanaz, mint a látható dolgok nagy világában, amelyben hatalma — bár mesterség és ügyesség támogatja — mégsem érhet el többet, mint hogy összerakja és felosztogatja a keze ügyébe kerülő kész anyagot, de nem tehet semmit a legkisebb új anyagrészecske megalkotása vagy egy már meglevő atom megszüntetése céljából. Mindenki ugyanezt a képtelenséget fogja találni önmagában, aki megpróbál elméjében bármely egyszerű ideát alakítani, amelyet nem érzékein át külső tárgyakról vagy eszmélődés (reflexion) útján saját elméjének műveleteiből kapott. Szeretném, ha valaki megpróbálna elképzelni valamely ízt. amely ínyét még sohasem érte. vagy megalkotni egy illat ideáját, amelyet még soha be nem lehelt: és ha ezt meg tudja tenni, akkor ebből azt is következtethetem, hogy vak embernek lehetnek szín-ideái vagy süket embernek határozott hang-ideái. (. . .)

7. §. Ideák az elmében, minőségek a testekben

Hogy még jobban felismerjük ideáink természetét, és értelmesen tárgyalhassunk rola, célszerű lesz megkülönböztetni őket aszerint, hogy azok elménkben levő ideák vagy észrevevések-e, vagy pedig a testeken végbemenő anyagmódosulások. melyek ezeket az észrevevéseket bennünk okozzák. és így ne gondolhassuk — amint talán szokás szerint teszik —, hogy ezek az ideák a tárgyban rejlő valaminek képei és hasonmásai volnának. Mert ezeknek az érzeteknek a legtöbbje az elmében semmivel sem ha-

sonlít jobban valami rajtunk kívül levőhöz, mint amennyire az őket jelentő nevek hasonlítanak ideáinkhoz, amelyeket hangzásukkal mégis képesek felidézni bennünk.

8. §. Ideáink és a testek tulajdonságai

Mindazt, amit csak az elme magában észrevesz, vagy ami észrevevésének, gondolkodásának vagy értelmének közvetlen tárgya, ideának hívom; és azt az erőt, amely elménkben ideát ébreszt, azon tárgy tulajdonságának nevezem, amelyben ez az erő lakik. Így egy hólabdában, amelynek ereje van arra, hogy bennünk a fehér, a hideg és a gömbölyű ideáját keltse, az ezeknek az ideáknak elmebeli felkeltésére szolgáló erőket úgy, amint azok a hólabdában vannak, tulajdonságoknak, és úgy, ahogyan azok mint érzetek vagy észlelések értelmünkben vannak, ideáknak nevezem. Ha ezekről az ideákról olykor úgy beszélek, mintha magukban a dolgokban volnának, szeretném, ha úgy értenének, hogy azokra a tárgyakban levő tulajdonságokra gondolok, amelyek bennünk ezeket az ideákat okozzák.

9. §. Elsődleges tulajdonságok a testekben

Az így tekintett tulajdonságok a testekben először is olyanok, hogy a testtől teljesen elválaszthatatlanok, akármilyen állapotban legyen is az a test: olyanok, hogy a test bármilyen módosulásokat és elváltozásokat szenved, bármiféle erőket is fejtenek ki vele szemben, azokat állandóan megtartja, és olyanok, hogy érzékeink állandóan rájuk találnak minden anyagrészecskében, amelynek elég nagy a térfogata ahhoz, hogy észrevehető legyen, és az elme elválaszthatatlannak találja minden anyagrészecskétől, még ha ez kisebb is annál, ami egymagában érzékelhető. Végy például egy búzamagot, oszd el két részre, mindegyik résznek van még tömörsége, kiterjedése, alakja és mozgékonysága. Oszd el újra, és még mindig megtartja ugyanezeket a tulajdonságokat; és így oszd tovább, míg a részek észrevehetetlenekké válnak, akkor is kell, hogy megtartsa mindegyik mindezeket a tulajdonságokat. Mert a felosztás (ez minden, amit a malom vagy a mozsár, vagy bármely test tehet a másikkal, mikor azt érzékelhetetlen részekre bontja) nem veheti el soha a tömörséget, a kiterjedést, az alakot vagy mozgást semmiféle testtől, csupán két vagy több különálló, szétválasztott anyagdarabot készít abból, ami az imént még csak egy volt. Mindezek a különálló darabok, amelyeket most megannyi különálló testnek tekintünk, a felosztás után bizonyos számot tesznek ki. Ezeket a test eredeti vagy elsődleges tulajdonságainak hívom, amelyekről megfigyelhetjük, hogy egyszerű ideákat keltenek bennünk mint tömörség, kiterjedés, alak, mozgás vagy nyugalom és szám.

10. §. A testek másodlagos tulajdonságai

Másodszor: vannak olyan tulajdonságok, amelyek a tárgyakban igazság szerint semmi egyebek, mint erők arra, hogy elsődleges tulajdonságaikkal, vagyis érzékelhetetlen kis részeiknek térfogatával, alakjával, elren-

deződésével és mozgásával bennünk különböző érzeteket ébresszenek, mint színek, hangok, ízek stb. (...)

15. §. Az elsődleges tulajdonságok ideái hasonmások, a másodlagosakéi nem

Ebből, gondolom, könnyű azt a következtetést levonni, hogy a testek elsődleges tulajdonságainak ideái a testekhez hasonlítanak, és mintaképeik magukban a testekben valósággal megvannak; de azok az ideák, amelyeket bennünk ezek a másodlagos tulajdonságok keltenek, a testekhez semmiben sem hasonlítanak. Magukban a testekben semmi sincsen, ami ideájukhoz hasonló volna. A testekben, amelyeket róluk elnevezünk, csupán az erő van meg arra, hogy azokat az érzeteket bennünk fölkeltsék; és ami az ideában édes, kék vagy meleg, az a testekben csupán az észrevehetetlen részecskék bizonyos térfogata, elrendeződése és mozgása magukban a testekben, amelyeket az ideák neveivel nevezünk. (...)

XII. Fejezet

Összetett ideákról

1. §. Az elme egyszerű ideákból alkotja őket

Eddig azokat az ideákat vizsgáltuk, amelyeknek elfogadásából az elme csak passzív, ezek a fentebb említett és az érzékelésből vagy az eszmélődésből (reflexion) nyert egyszerű ideák, amelyekből az elme nem teremthet magának egyet sem, s nem is alkothat olyan ideát, amely ne teljesen ezekből állana. Egyszerű ideáinak befogadásában az elme teljesen passzív, viszont többféle saját tevékenységet fejt ki arra, hogy egyszerű ideáiból, minden egyébnek nyersanyagából és alapjaiból, a többi ideát kialakítsa. Az elmének ez a tevékenysége, amellyel erejét egyszerű ideáin gyakorolja, főleg ez a három: 1. Több egyszerű ideát foglal együvé, így készülnek az összetett ideák mind. 2. A második: összehozni két, akár egyszerű, akár összetett ideát és úgy állítani őket egymás mellé, hogy egyszerre lássuk anélkül, hogy őket egységgé foglalnánk. Így kapja az elme az összes viszonyok ideáit. 3. A harmadik: elválasztani ezeket minden más, valóságos létükben őket kísérő ideától; ezt elvonatkoztatásnak nevezik, és így készül minden általános idea. Ez mutatja, hogy az ember ereje és annak működésmódja legnagyobbrészt azonos mind az anyagi, mind az értelmi világban; mert a nyersanyag mindkettőben olyan, hogy nincs hatalma felette, nem tudja sem megalkotni, sem megszüntetni. Minden, amit az ember tehet, annyi, hogy vagy egyesíti, vagy egymás mellé teszi, vagy egészen elválasztja őket. Itt az elsővel fogom kezdeni az összetett ideák vizsgálata során, és a másik kettőről a maguk helyén lesz szó. Minthogy egyszerű ideákat különböző összetételekben észlelünk, az elmének megvan az a képessége, hogy közülük egyszerre többet, mint egyetlen ideát egyesítve vizsgáljon, és ezt nemcsak úgy, amint ezek a külső tárgyakban együtt vannak, hanem úgy is, amint maga az elme kapcsolja őket össze. (...)

II. Fejezet

Tudásunk fokozatairól

14. §. III. Rajtunk kívül levő véges lények egyedi létére vonatkozó szenzitív tudás

(...) Semmi sem lehet bizonyosabb annál, hogy az idea, amelyet külső tárgyból nyerünk, elménkben van. Ez intuitív tudás. De hogy vajon van-e valami annál több, mint pusztán ez az elménkben levő idea, s hogy vajon ebből biztosan következtethetjük-e bármi rajtunk kívül levőnek a létét is, ami ennek az ideának megfelel, ezt némelyek már kérdésesnek gondolják. Mert lehetnek ilyen ideák az emberek elméjében akkor is, ha ilyen dolog nincs, ha érzékeiket ilyen tárgy nem érinti. Itt azonban, úgy vélem, el vagyunk látva egy olyan evidenciával, amely kétségeinket eloszlatja. Mert megkérdezek akárkit, vajon nem ellenállhatatlanul egymástól eltérő észrevevéseknek van-e tudatában akkor, amikor nappal ránéz a napra és amikor csak rágondol éjszaka? Amikor ténylegesen ízleli az ürmöst, szagolja a rózsát és amikor csak rágondol erre az ízre vagy szagra? Ugyanolyan világosan megtaláljuk a különbséget az emlékezetileg elménkben felmerülő idea és az érzékeinken át ténylegesen elménkbe jutó idea között, mint bármely más két különböző idea között. Ha erre valaki azt mondja, hogy az álom is megteheti ezt, és mindezek az ideák minden külső tárgy nélkül is keletkezhetnek bennünk, legyen szíves és álmodja azt, hogy így válaszolok neki: 1. Nem sokat határoz, eloszlatom-e aggályait vagy sem; ahol minden csak álom, okoskodásnak és érvnek nincs semmi haszna; az igazság és a tudás semmi. 2. Azt hiszem, megengedi, hogy nagyon is nyilvánvaló különbség van e két állapot között, álmomban égni és valósággal égni. (...)

III. Fejezet

Az emberi tudás területéről

6. §. Tudásunk tehát szűkebb körű, mint ideánk

(...) Megvan az ideánk az anyagról és a gondolkodásról, de talán sohasem leszünk képesek megtudni, vajon valamely pusztán anyagi lény gondolkozik-e vagy nem. Mert ideáink szemlélete révén, kinyilatkoztatás nélkül lehetetlen felfedeznünk, vajon a mindenhatóság nem adta-e bizonyos alkalmasan elrendezett anyagi rendszereknek is az észrevevés és a gondolkodás képességét, vagy pedig az erre elkészített anyaghoz gondolkodó anyagtalan szubsztanciát is kapcsolt-e és rögzített-e. Ami eszméinket illeti, felfogóképességünktől nem áll sokkal távolabb megérteni azt, hogy Isten, ha neki tetszik, az anyaghoz gondolkodóképességet adhat, mint azt, hogy ahhoz egy másik, gondolkodóképességgel ellátott szubsztanciát kapcsoljon. Nem tudjuk ugyanis, miben áll a gondolkodás, sem azt, hogy a mindenható tetszése milyen szubsztanciákhoz kívánta ezt a képességet

adni, amely nem lehet teremtett lényben másként, mint a teremtő tetszése és jósága folytán. Abban ugyanis nem látok ellentmondást, hogy az első örökkévaló gondolkodó lény, ha neki tetszik, a teremtett érzéketlen anyag bizonyos rendszereinek, amelyek úgy vannak összetéve, amint ő ezt alkalmasnak találja, bizonyos fokú érzékelést, észrevevést és gondolkodást adjon. (...)

21. §. A három valóságos létezőről, amelyekről biztos tudásunk van

(...) ami tudásunknak a dolgok valóságos tényleges létére vonatkozó fajtáját illeti, intuitív tudásunk van saját létünket és demonstratív tudásunk Isten létét illetőleg, minden más dolog létezéséről csupán szenzitív tudásunk van, amely nem terjed túl az érzékeink számára megjelenő tárgyakon. (...)

VI. Fejezet

Az általános kijelentésekről

Igazságok és bizonyosságok

14. §. Mi a követelménye a szubsztanciákról való tudásunknak

Mielőtt bármiféle effajta tűrhető tudásunk lehetne, először is azt kell megtudnunk, milyen változásokat kelthetnek valamely test elsődleges tulajdonságai más testnek elsődleges tulajdonságaiban és hogyan. Másodszor azt kell felismernünk, hogy bizonyos érzeteket vagy ideákat a testeknek mely elsődleges tulajdonságai keltenek bennünk. Igazában ez nem kevesebb, mint ismerni az anyag minden hatását, mely részeinek térfogatából. alakjából, összetartásából, mozgásából vagy nyugalmából ered. Azt pedig, gondolom, mindenki el fogja ismerni, hogy mindezt kinyilatkoztatás nélkül teljességgel lehetetlen megismernünk. (...)

Locke: Értekezés az emberi értelemről. I., II. köt.
Akadémiai Kiadó 1964.

szintén a hatalomra került 17. századi angol polgárság filozófusa. 1685-ben született. 1735-ig élt. Pap, esperes, majd püspök lett.

Filozófiája kiinduló elveiben szubjektív idealista, majd vallásos-objektív idealizmusba megy át. Legfőbb feladatának a materializmus és az ateizmus elleni harcot tekintette.

Alaptétele a „létezni annyi mint észleltetni" elv. E szerint a tudattól, az érzetektől független, sőt azoktól különböző anyagi dolgok sem léteznek. Csak érzetek és érzetkomplexumok vannak. Az anyag is érzetkomplexum.

Érvelésében főleg Locke következetlenségére támaszkodik. Ha a másodlagos tulajdonságok szubjektívek, miért ne lehetne minden tulajdonság szubjektív? S mivel a dolog a tulajdonságok összessége, a dolog is szubjektív?

Kiinduló tétele azonban — ha következetesen végigviszik — ahhoz az álláspontho vezet, hogy csak én létezem és én is mint érzeteim komplexuma (szolipszizmus). Ezt elkerülendő (és mint pap) nem marad meg következetesen alapelve mellett, hanem felteszi, hogy isten létezik, s bizonyos eszméinknek ő az oka.

Berkeley szubjektív idealizmusával olyan idealizmust próbált megteremteni, amelyik csak abban az egyetlen kérdésben áll szemben a természettudományokkal, hogy az anyagi valóság a tudatunkon kívül és attól függetlenül létezik. Egyéb vonatkozásaiban képes annak szinte valamennyi eredményét elismerni.

***Főbb** művei: „Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről", „Értekezés a látás egy új elméletéről", „Három párbeszéd Hylas és Philonous között".*

BERKELEY: HÁROM PÁRBESZÉD HYLAS ÉS PHILONOUS KÖZÖTT A SZKEPTIKUSOK ÉS AZ ATEISTÁK ELLEN

ELŐSZÓ

Bár úgy látszik, hogy az emberek általános véleménye, nemkülönben a természet és a gondviselés szándéka oda irányul, hogy az elméletek célja a gyakorlat, vagyis életünk és tetteink javítása és szabályozása legyen, mégis azok, akik egészen az elméleti tudásnak szentelték magukat, látszólag másként vélekednek. És valóban, ha tekintetbe vesszük mindazt a fáradságot, amit az emberek a legvilágosabb dolgok összebonyolítására fordítottak, az érzékekben való bizalmatlanságot, a kétségeket és az aggodalmakat, az absztrakciókat és a finomításokat, amelyek a tudományoknak már küszöbénél fordulnak elő, nem fog különösnek tetszeni, hogy kíváncsi és kevéssé elfoglalt emberek meddő kutatásokba bocsátkoznak anélkül, hogy leszállanának az élet gyakorlati rétegeibe, vagy tudomást szereznének az ismeretek szükségesebb és fontosabb elemeiről.

A filozófusok általános elve szerint a dolgok létéről nem győz meg az észrevevés. Arra tanítanak bennünket, hogy a dolgok valódi természetét különböztessük meg attól, ami érzékeink alá esik. Innét erednek a szkepszis és az ellentmondások. Nem elég, hogy látunk, érzünk, tapintunk, szagolunk valamit; igazi természete, abszolút, külső mivolta még titok előttünk. Mert ámbár az saját agyunk csalódása, azt tehetségeink számára hozzáférhetetlenné tettük. Az érzékek csalfák, az értelem tökéletlen. Azzal töltjük életünket, hogy olyan dolgokban kételkedünk, miket más ember világosan ismer, s olyan dolgokban hiszünk, amelyeket azok kinevetnek és lenéznek.

Hogy tehát az ember munkás elméjét e hasztalan kutatásoktól elfordítsuk, szükségesnek látszott felkeresni mindeme bonyodalmak forrását; és, ha lehetséges, oly elveket rakni le alapul, amelyeket könnyű megoldásuk és természetes világosságuknál fogva az elme egyszerre igaznak ismer el, s amelyek megmentik a gondolkodást azoktól a különben kikerülhetetlen végtelen kutatásoktól. Ezek az elvek, valamint egy mindentudó Isten közvetetlen gondviselésének s a lélek természetes halhatatlanságának világos bizonyítása szolgálhatnak legalkalmasabb előkészületül s legerősebb indítóokul az erény tanulmányozására és gyakorlására.

Ezt a szándékot fejeztem ki az Emberi Tudás Elveiről szóló értekezésem első részében 1710-ben. De mielőtt a második részt közölném, szükségesnek tartom az elsőben kimondott elveket világosabban és teljesebben

tárgyalni s új világításba helyezni. Ez a következő párbeszédek feladata. Ezen munkámban, amely nem tételezi fel az előbbinek ismeretét, az volt a célom, hogy a felhozandó fogalmakat a legkönnyebb és legérthetőbb módon vezessem be; főleg azért, mert nagyon erős ellentmondásban vannak a filozófusok előítéleteivel, amelyek az emberiség józan eszén és természetes fogalmain annyira felülkerekedtek. Ha az elvek, amelyeket én itt terjeszteni próbálok, igazak, akkor — azt hiszem — világosan következik belőlük, hogy az ateizmust és a szkepticizmust teljesen leromboltuk, világossá tettünk sok bonyolult kérdést, megoldottunk nagy nehézségeket, kiküszöböltük a tudomány sok haszontalan részét, a gyakorlatra utaltuk a spekulációt, s az ellentmondásoktól a józan észnek hódítottuk vissza az embert. Tartsák bár egyesek kellemetlen gondolatnak azt, hogy oly sok elfinomított s nem közönséges fogalmon általmenvén végre is olyan gondolkozáshoz jussanak, mint a többi emberek; mégis azt hiszem, hogy a filozófia útvesztőiben való vándorlás után a természet egyszerű szavaihoz való visszatérés nem örömtelen. Olyan, mint megérkezés a hosszú útról: az ember örömmel gondol az átélt bonyodalmakra és nehézségekre, a szíve megnyugszik, és több megelégedéssel gondol a jövőre.

Minthogy a kételkedők (Sceptica) és hitetlenek (Infidels) meggyőzése volt a célom, rajta voltam, hogy szorosan ragaszkodjam a gondolkodás legszigorúbb törvényeihez. És a részrehajlástól ment olvasónak, remélem, világos lesz, hogy a legfelsőbb istenfogalom s a halhatatlanság vigasztaló várása a gondolkodás szoros és módszeres alkalmazásából természetesen folyik; bármi legyen is az eredménye annak a szertelen, kuszált észjárásnak, amelyet elég találóan szabadgondolkozásnak neveznek a gondolat bizonyos libertinusai,* akik éppoly kevéssé akárják elviselni a logika kényszerét, mint a vallásét s a kormányzatét.

Azt lehetne szándékomnak ellenvetni, hogy amennyiben nehéz és haszontalan kutatásoktól akarja az elmét megszabadítani, csak néhány elmélkedő emberre lehet befolyással. De ha jól irányított elmélkedéseik folytán az erkölcs és a természet törvényeinek tanulmányozása jobban divatba jön a talentumos és zseniális emberek között, ha a szkepszissel járó bátortalanság meginog, a jó és rossz mértékei pontosan meghatározódnak, s a természeti vallás elvei oly művészileg előadott s világosan összekapcsolt szabályszerű rendszerré lesznek, mint más tudományok: akkor van okunk azt hinni, hogy e hatások nemcsak az erény annyira eltorzított értelmének kiigazítására lesznek fokozatos befolyással, de annak kimutatásával, hogy a kinyilatkozásnak az emberi kutatás határain belül eső részei legjobban megegyeznek a helyes értelemmel — arra fognak bírni minden okos, elfogulatlan embert, hogy szerényen és óvatosan bánjon azokkal a szent misztériumokkal, amelyek felfogóképességeinket meghaladják.

Végül arra kérem még az olvasót, hogy tartsa fönn a párbeszédekre vonatkozó bírálatát, míg végig nem olvasta őket. Különben félretehetné őket, félreértvén céljukat vagy oly nehézségek és ellenvetések miatt, amelyekre később választ találna. Ily természetű értekezést először összefüggően kellene elolvasni, hogy célját, bizonyítékait, a nehézségekre adott

* Libertinus a régi rómaiaknál a felszabadított rabszolga fia.

megoldásait, részeinek összefüggését és elrendezését megértsük. S ha második olvasásra is méltónak találjuk, azt hiszem, ez világossá teszi az egész tervezetet. Főleg ha visszatérünk egy értekezésre, amit néhány évvel ezelőtt a látásról írtam* és a „Treatise on the Principles of Human Knowledge"** címűre, amelyben e párbeszédekben előhozott egyes fogalmakat tovább vizsgáltam, más világításba helyeztem, s más kérdéseket is tárgyaltam azok megerősítésének, magyarázatának céljából.

HARMADIK PÁRBESZÉD

(...) *Phil.:**** Azt akarod mondani nekem, hogy nem tudom reálisan, hogy mi a tűz vagy a víz?

Hyl.: Igaz, tudhatod, hogy a tűz melegnek látszik s a víz folyékonynak; de ez nem több, mint tudni, mily érzeteket termel az elméd, mikor a tűz és a víz érzékszerveidre hat. Belső alkatukra, igazi, reális természetükre nézve teljes sötétségben vagy.

Phil.: Nem tudom-e, hogy ez reális kő, amelyen állok, s hogy ez reális fa, amit látok?

Hyl.: Tudod? Nem, az lehetetlen, hogy te vagy bármelyik élő ember tudja. Minden, amit tudsz, annyi, hogy van bizonyos idea vagy jelenség az elmédben. De mi ez a reális fához vagy kőhöz képest? Mondom, hogy szín, alak, keménység, amelyeket észreveszel, nem teszik a dolgok reális természetét, s legkevésbé se hasonlítanak azokhoz. Ugyanezt mondhatjuk az összes többi reális dolgokról vagy testi szubsztanciákról, amelyek a világot alkotják. Semmi sincs bennük önmagukban, ami az észrevett érzéki tulajdonságokhoz hasonlítana. Tehát nem tarthatunk számot arra, hogy állítsunk vagy tudjunk valamit róluk, amint magukban vannak.

Phil.: De Hylas, én egészen biztosan meg tudom különböztetni pl. az aranyat a vastól; hogy lehetne ez, ha nem tudnám, hogy igazán micsodák?

Hyl.: Hidd el nekem Philonous, hogy csak saját ideáid közt tehetsz különbséget. Azt hiszed, az a sárgaság, a súly s a többi érzéki tulajdonság valósággal az aranyban van? Ezek csak az érzékekkel viszonyosak, s nincs a természetben abszolút létük. És ha a reális dolgok fajait az elméd jelenségei alapján akarod megkülönböztetni, tán ugyanoly bölcsen teszel, mint az, ki két embert különböző fajúnak tartana, mert ruhájuk különböző színű.

Phil.: Úgy látszik hát, hogy minket teljesen félrevezet nemcsak a dolgok látszata, de hamis látszatuk is. Az étel, amit eszem, a ruha, amit viselek, semmiben sem hasonlít ahhoz, amit látok és érzek. (...)

Hyl.: Így gondolom én is. Az anyagi szubsztancia nem volt több, mint hipotézis: és hozzá hamis és alaptalan. (...)

Phil.: Világosabban, az a véleményem, hogy a reális dolgok azok, amelyeket látok, érzek, érzékeimmel észreveszek. Ezeket ismerem: és azt találván, hogy az élet szükségeinek és céljainak megfelelnek, semmi okom

* Értekezés a látás egy új elméletéről. 1709.

** Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről. — Berkeley fő műve.

*** Philonous magyarul észszeretőt, az esz barátját jelenti, Hylas magyarul anyagiast vagy anyagelvűt jelent.

sincs, hogy bárminő ismeretlen valamikkel törődjem. Az érzéki kenyér egy darabja pl. jobban csillapítja éhségemet, mint tízezerszer annyi abból az érzékelhetetlen, érthetetlen kenyérből, amiről te beszélsz. Hasonlóan az a véleményem, hogy a színek és más érzéki tulajdonságok a tárgyakon vannak. Én lelkemre mondom, nem mondhatok le arról a gondolatról, hogy a hó fehér, a tűz meleg. Tenéked, aki hőn és tűzön bizonyos külső, észre sem vett s nem észrevevő szubsztanciát értesz, jogod van tényleg tagadni, hogy a fehérség vagy meleg azokban inherensek. De én, ki azokon a szavakon azokat a dolgokat értem, amiket látok, érzek, én kénytelen vagyok úgy gondolkodni, mint más ember. És mivel nem vagyok szkeptikus a dolgok természetét illetőleg, nem vagyok az létükre nézve sem. Hogy reálisan észrevegyek érzékeimmel oly dolgot, amely ugyanakkor reálisan nincs, az nékem világos ellentmondás, mert nem tudom elválasztani vagy elvonni még gondolatban sem érzéki dolog létét érzékeltetésétől.

Fa, kövek, tűz, víz, hús, vas és hasonló dolgok, amiket megnevezek s amikről beszélek, oly dolgok, amiket ismerek. És nem ismertem volna meg őket másképp, mint érzékeimmel; de az érzékeinkkel észrevett dolgok a közvetlenül észrevett dolgok; a közvetlenül észrevett dolgok pedig ideák; és ideák nem lehetnek az elmén kívül; létük tehát az észrevétetésben áll; ha tehát tényleg észreveszem őket, nem kételkedhetem létükben. El tehát minden szkepticizmussal, mindama nevetséges filozófiai kételyekkel. Micsoda komédia az egy filozófus részéről kérdésessé tenni az érzéki dolog létét, amíg azt Isten igazmondása nem bizonyítja neki;* vagy azt hinni, hogy tudásunk e pontban alatta marad az intuíciónak vagy bizonyításnak. Éppúgy kételkedhetném saját létemben, mint ama dolgok létében, amelyeket tényleg látok és érzek.

Hyl.: Ne oly sebesen, Philonous; azt mondod, nem foghatod fel, hogyan lehetnek érzéki dolgok az elmén kívül. Nemde?

Phil.: Igen.

Hyl.: Föltéve, hogy megsemmisülnél, nem gondolod lehetségesnek, hogy az érzéki dolgok azért vannak?

Phil.: Hogyne; de akkor más elmében kell lenniük. Ha megtagadom az érzéki dolgoktól az elmén kívüli létet, akkor nem az én elmémet, hanem az összes elméket értem. Nos, az világos, hogy az én elmémen kívül lehetnek; mert tapasztalatilag attól függetleneknek találom őket. Van tehát más Elme, amelyben azon időközökben vannak, mikor én nem veszem észre őket; mint ahogy voltak születésem előtt s lesznek föltett megsemmisülésem után. És minthogy ugyanez áll az összes véges teremtett szellemekre, szükségképp folyik, hogy van egy mindenütt levő, örök Elme, amely tud és ért minden dolgot, s nekünk oly módon s oly törvények szerint mutatja őket, amelyeket Maga rendelt, s amelyeket mi a természet törvényeinek nevezünk.

Hyl.: Felelj, Philonous. Összes ideáid teljesen tehetetlen (inert) lények? Vagy valami hatóerőt is foglalnak magukban?

Phil.: Teljesen passzívak és tehetetlenek.

* Célzás Descartes tanítására, aki azzal kívánja a külvilág tárgyainak létezését bizonyítani, hogy az ellenkezőnek a feltételezése istent csalónak tüntetné fel.

Hyl.: És Isten nem ható-e, nem tisztán aktív lény-e?

Phil.: Elismerem.

Hyl.: Semmi idea sem lehet tehát hasonló Istenhez s nem ábrázolhatja?

Phil.: Nem.

Hyl.: Ha tehát nincs ideád Isten elméjéről, hogyan gondolod, hogy dolgok lehetnek elméjében? Vagy, ha felfoghatod Isten elméjét anélkül. hogy ideád volna róla, mért nem szabad nekem felfogni az anyag létét, bár ideám nincs róla?

Phil.: Első kérdésedre bevallom, nincs tulajdonképp ideám sem Istenről sem más szellemről; mert ezek aktívak lévén, nem ábrázolhatók teljesen tehetetlen dolgokkal, minők ideáink. Mégis tudom, hogy én, ki szellem, vagyis gondolkodó szubsztancia vagyok, létezem, oly bizonyosan, mint hogy ideáim vannak. Továbbá tudom, mit értek az én és a magam szón; és ezt közvetlenül intuitíve tudom, bár nem veszem észre úgy, mint egy háromszöget, hangot vagy színt. Az Elme, Szellem, Lélek azon oszthatatlan, nem kiterjedt dolog, amely gondolkozik, tesz, észrevesz. Azt mondom oszthatatlan, mert nem kiterjedt; és nem kiterjedt, mert a kiterjedt, alakkal bíró, mozgatható dolgok ideák; s ami ideákat észre vesz, ami gondolkozik és akar, az nyilván maga nem idea, sem nem hasonlít ideához. Ideák inaktív és észrevett dolgok. Szellemek pedig olyfajta lények, amelyek teljesen különböznek tőlük. Tehát nem mondom, hogy a lelkem idea vagy ideához hasonló. Mégis a szó értelmét szélesebben véve, a lelkemről mondható, hogy szolgáltat nekem ideát, azaz képet vagy másolatot Istenről — bár valóban nagyon tökéletlent. Mert minden fogalmamat, mi Istenről van, saját lelkemről való elmélkedéssel nyertem, emelve tehetségeit s eltávolítva tökéletlenségeit. Tehát bár nem inaktív ideám, van magamban mégis bizonyos fajú aktív gondolkodó képem az Istenségről. És, bár nem érzékekkel veszem Őt észre, mégis van fogalmam róla, azaz ismerem elmélkedés és okoskodás révén. Saját lelkemről és saját ideáimról közvetlen tudásom van; és ezek segélyével közvetve értem meg más szellemek és ideák létének lehetőségét. Továbbá, saját lényemből s a függésből, amelyet magamban és ideáimban találok, szükségképpen következtetem okoskodás útján Isten létét és minden teremtett dolgokét Isten elméjében. Ennyit az első kérdésedre. A másodikra: fölteszem, arra magad meg tudsz felelni. Mert sem észre nem veszel Anyagot objektíve, mint ahogyan inaktív lényeket, azaz ideákat veszel észre, se úgy nem ismered, mint magadat az elmélkedés egy aktusával; se közvetve nem tudod megérteni egyikhez vagy másikhoz való hasonlóságából; se nem következtetheted okoskodással abból, amit közvetlenül ismersz. Mindez nagyon különbözővé teszi az Anyag esetét az Istenségtől.

Hyl.: Azt mondod, hogy saját lelked szolgáltat neked ideát vagy képet Istenről. De ugyanakkor beismered, hogy tulajdonképpen nincs ideád saját lelkedről. Sőt erősíted, hogy a szellemek az ideáktól egészen különböző valamik. Tehát egy idea sem lehet szellemhez hasonló. Következőleg semmiféle szellemről nincs ideánk. Mégis elfogadod, hogy van szellemi szubsztancia, bár ideád nincsen róla; ellenben tagadod, hogy anyagi szubsztancia van, mert nincs fogalmad vagy ideád róla. Méltányos elbánás-e ez? Hogy

következetes légy, vagy el kell fogadnod az Anyagot, vagy elvetni a Szellemet. Mit szólsz ehhez?

Phil.: Először is azt mondom, hogy nem csupán azért tagadom az anyagi szubsztancia létét, mert nincs fogalmam róla, de azért, mert e fogalom képtelenség, vagy más szavakkal, mert ellentmondás, hogy fogalmam legyen róla. Sok dolog lehet, amennyire tudom, miről sem nekem, sem más embernek nincs és nem lehet semmiféle ideája vagy fogalma. De akkor ama dolgoknak lehetségeseknek kell lenni, azaz semmi képtelenség ne foglaltassék definíciójukban. Mondom, másodszor, bár hisszük, hogy vannak dolgok, amiket nem veszünk észre, mégse hihetjük, hogy bármily egyes dolog van, ha valami okunk nincs erre a hitre; de semmi okom nincs hinni az anyag létét. Közvetlen intuícióm nincs róla: se nem tudok közvetlenül érzeteimből, ideáimból, fogalmaimból, tetteimből vagy érzelmeimből ily nem gondolkodó, nem észrevevő inaktív szubsztanciára következtetni sem szükségszerű következményképpen. Ellenben énemnek mivoltát, azaz saját lelkemet, elmémet vagy gondolkodó princípiumomat elmélkedésből világosan ismerem. Meg fogod bocsátani, hogy ugyanazt a választ ismétlem ugyanarra az ellenvetésre. Az anyagi szubsztancia igazi fogalmában vagy definíciójában nyilvános ellentmondás és képtelenség van. De ezt nem lehet mondani a Szellem fogalmáról. Hogy ideák vannak olyasmiben, ami nem vesz észre, vagy olyasmi alkosson ideákat, ami nem cselekszik, az ellentmondás. De nem ellentmondás azt mondani, hogy észrevevő dolog az ideák alanya, vagy aktív lény az okuk. Megengedem, hogy sem közvetlen bizonyságunk, sem bizonyított tudásunk nincs más véges szellemnek létéről; de ebből nem következik, hogy e szellemek egy sorban állanak az anyagi szubsztanciával; ha az egyiket föltenni képtelenség, a másikat föltenni még nem képtelenség, ha egyiket semmi érvvel se lehet következtetni, a másik lehet valószínű, ha látunk jeleket és hatásokat, amelyek külön, véges, hozzánk hasonló hatókat jeleznek, azért még nem látunk semmiféle szimptómát vagy jelet, ami az Anyag ésszerű hitéhez vezetne. Mondom, végre, hogy fogalmam van a Szellemről, bár szigorúan szólva, ideám nincs róla. Nem veszem észre, mint ideát vagy idea révén, de ismerem elmélkedés révén.

Hyl.: Ezek után is, amiket mondtál, én úgy látom, hogy saját gondolkodásmódod szerint és saját elveidből folyólag következnék, hogy te csak hullámzó idearendszer vagy minden támasztásukra szolgáló szubsztancia nélkül. Szavakat nem szabad értelem nélkül használni. És mert nincs több értelme a szellemi szubsztanciának, mint az anyagi szubsztanciának, az egyik éppúgy kiküszöbölendő, mint a másik.

Phil.: Hányszor ismételjem, hogy ismerem saját lényemet, tudatom van róla; és hogy Én Magam nem ideáim vagyok, hanem valami más, gondolkodó, aktív princípium, amely észrevesz, ismer, akar s ideákkal foglalatoskodik. Tudom, hogy Én, egy és ugyanaz az Én, veszem észre a színeket és a hangokat, hogy a hang nem vehet észre színt, sem a szín hangot; én tehát egyéni princípium vagyok, különbözöm színtől és hangtól és ugyanazon okból minden érzéki dologtól s tehetetlen ideától. De nem ugyanily módon van tudatom az anyag létéről, sem mivoltáról. Ellenkezőleg, tudom, hogy semmi képtelenség nem létezhetik, az anyag léte pedig képtelenség. To-

vábbá tudom, mit gondolok, mikor erősítem, hogy van szellemi szubsztancia vagy ideahordozó, ti. azt, hogy egy szellem ideákat ismer, észrevesz. De nem tudom, mit jelentsen, mikor azt mondják, hogy nem észrevevő szubsztancia inherens módon tartalmazza és hordozza az ideákat vagy ideák ősképeit. Egészben véve tehát semmi hasonlóság nincs a szellem és az anyag esete között.

Hyl.: E pontban meggyőztél, bevallom. De komolyan gondolod, hogy az érzéki dolgok reális léte tényleges észrevételükben áll? Ha igen, hogy lehet, hogy az egész emberiség különbséget tesz a kettő között? Kérdezd meg az első embert, aki utadba kerül, s azt fogja mondani, hogy észrevételni és lenni két különböző dolog.

Phil.: Szeretek, Hylas, a világ közvéleményére hivatkozni fogalmaim igaz volta érdekében. Kérdezd meg a kertészt, mért gondolja, hogy az a cseresznyefa a kertben van, s azt fogja mondani, azért, mert látja és érzi, szóval mert érzékeivel észreveszi. Kérdezd, mért gondolja, hogy narancsfa nincs ott, s azt fogja mondani, mert nem vesz észre itt narancsfát. Amit érzékeivel észre vesz, azt reális lénynek tartja, s azt mondja hogy van; de ami nem vehető észre, arra azt mondja, nincs.

Hyl.: Igen, Philonous, megengedem, hogy az érzéki dolgok léte észrevehetőségükben áll, de nem abban, hogy tényleg észrevételnek.

Phil.: De mi más észrevehető, mint idea? S lehet idea tényleges észrevételés nélkül? E pontokban rég megegyeztünk.

Hyl.: De ha véleményed mégoly igaz is, bizonyosan nem tagadod, hogy megdöbbentő, s az emberek józan eszével ellenkező. Kérdezd meg a fiút, vajon van-e az a fa az ő elméjén kívül: mit fog válaszolni, mit gondolsz?

Phil.: Ugyanazt, mit magam felelnék, hogy elméjén kívül is van. De kereszténynek nem lehet megdöbbentő dolog azt mondani, hogy a reális fát, ami elméjén kívül is van, igazában Isten végtelen elméje ismeri és érti (vagyis abban van). Valószínű, hogy első tekintetre nem veszi észre annak egyenes és közvetetlen bizonyítékát, hogy ti. a fa vagy más érzéki lény voltaképpeni léte elmére utal, amelyben van. De az álláspont maga nem tagadható. A vitás kérdés a materialisták és köztem nem az, vajon a dolognak van-e reális léte ennek vagy annak a személynek az elméjén kívül, hanem az, vajon van-e abszolút létük az Istentől való észrevételésüktől függetlenül s minden elmén kívül. Ezt valóban hitték némely pogányok és filozófusok, de aki a Szentírás szerinti istenfogalmat tartja fenn, az más véleményen lesz. (. . .)

Hyl.: Végtére is úgy látszik, hogy inkább szavakon, mint dolgokon vitázunk. Mi megegyezünk a dologban, de eltérünk a névben. Hogy az ideákat kívülről kapjuk, az világos; és nem kevésbé világos, hogy kell lenni, nem mondom ősképeknek, de Erőknek az elmén kívül, amik emez ideáknak megfelelnek. És minthogy ez Erők nem állhatnak fönn maguktól, van valami hordozójuk, amelyet szükségképp el kell fogadnunk, ezt én Anyagnak, te Szellemnek nevezed. Ez az egész különbség.

Phil.: Kérlek, Hylas, e hatalmas Lény vagy az erőknek ez az alanya, kiterjedt?!

Hyl.: Nincs kiterjedése; de hatalma van benned a kiterjedés ideáját fölébreszteni.

Phil.: Tehát ő maga nem kiterjedt?

Hyl.: Megengedem.

Phil.: Nem aktív-e szintén?

Hyl.: Kétségtelenül. Másképp hogyan tulajdoníthatnánk erőket neki?

Phil.: Nos, engedj kettőt kérdeznem; először: vajon megfelel-e akár a filozófusok, akár mások szokásainak Anyag nevet adni egy nem kiterjedt aktív lénynek? S másodszor: vajon nem nevetséges képtelenség-e szavakat a nyelvi közhasználat ellenére alkalmazni?

Hyl.: Jó, hát ne hívjuk anyagnak, ha így akarod, hanem valami anyag és szellemtől különböző Harmadik Természetnek. Mily okod van rá, hogy szellemnek hívd? Nem foglalja-e magában a szellem fogalma a gondolkodást éppúgy, mint az aktivitást és kiterjedés nélküliséget?

Phil.: Az én okom ez: azt akarom, hogy annak, amit mondok, értelme legyen; márpedig cselekvésnek, amely nem volna akarat, értelme nincsen, akarat sem lehet nézetem szerint máshol, mint szellemben; tehát ha aktív lényről beszélek, kénytelen vagyok Szellemet érteni rajta. Azonkívül mi lehet világosabb, minthogy oly dolog, amiben nincsenek ideák, nem közölhet velem ideákat; ha pedig ideái vannak, akkor Szellemnek kell lennie. Hogy még világosabban megértessem a kérdést, ha még lehet, én éppúgy állítom mint te, hogy kívülről hatván ránk valami, fel kell tennünk külső Erőket, egy tőlünk különálló Lényben. Ennyiben megegyezünk. De különbözünk e hatalmas Lény minőségét illetőleg. Én Szellemnek akarom, te Anyagnak vagy nem tudom milyen (hozzátehetem, hogy te se tudod, milyen) Harmadik Természetnek. Így tehát én bebizonyítom, hogy Szellem. A hatásokból, amiket termelni látok, következtetem, hogy vannak akciók; s mert akciók, tehát akarások is; s mert vannak akarások, kell lenni akaratnak. Másrészt a dolgoknak, amiket észreveszek, lenniük kell elmémen kívül vagy maguknak, vagy ősképeiknek; de ideák lévén, sem ők, sem ősképeik nem lehetnek másképp, mint értelemben; van tehát értelem. De akarat és értelem a legszigorúbb jelentésében véve elmét vagy szellemet alkot. Ideáim hatalmas oka tehát a beszéd legszigorúbb értelmében Szellem. (...)

Phil.: A te véleményed, hogy az ideák, amiket érzékeinkkel veszünk észre, nem reális dolgok, hanem azok másolatai, képei. Tudásunk tehát csak annyiban reális, amennyiben ezen ideák amaz eredetieknek igaz ábrázolatai. De mert ama föltett eredetiek ismeretlenek, lehetetlen tudni, mennyiben hasonlítanak ideáink hozzájuk, vagy hogy egyáltalán hasonlítanak-e. Tehát nem lehetünk biztosak, hogy egyáltalán van-e reális tudásunk. Továbbá, mert ideáink ama képzelt reális dolgok változása nélkül örökké változnak, szükségképp folyik, hogy nem lehetnek valamennyien azoknak hű másolatai; vagy ha némelyek azok, mások nem, lehetetlen különbséget tenni az elsők és utóbbiak közt. S ez még mélyebbre süllyeszt a bizonytalanságba. Azonban ha meggondoljuk a dolgot, nem foghatjuk fel, hogy lehet ideának vagy bármi hasonlónak abszolút léte az elmén kívül, következőleg azt sem, hogy te szerinted hogyan lehetséges bármi reális dolog a természetben. Mindennek az az eredménye, hogy beleesünk a legreménytelenebb és elhagyottabb szkepticizmusba. Most kérdezlek először, vajon nem az-e mindeme szkepszis forrása, hogy az ideákat bizo-

nyos abszolút módon létező, észre nem vett szubsztanciára mint eredetijükre vonatkoztatod, másodszor vajon tudod-e érzékekből vagy okoskodásból ez ismeretlen eredetiek létét? És abban az esetben, ha nem, vajon nem képtelenség-e föltenni őket? Harmadszor, vajon ha jól meggondolod, van-e valami pontos értelme vagy jelentése a nem észrevevő szubsztanciák abszolút vagy külső létének? Végre, vajon ezek után az előzmények után nem a legokosabb-e a természetet követni, érzékeinkben bízni s félretenni minden aggodalmas gondolatot ismeretlen természetekről és szubsztanciákról, s elfogadni a tömeggel együtt reális dolgokul azokat, amiket érzékekkel veszünk észre?

Hyl.: Most nem vagyok hajlandó válaszolni. Sokkal jobban szeretném látni, hogyan végzesz a következőkkel. Kérlek, amit egyikünk érzékeivel észrevesz, nem veheti-e észre más jelenlevő is? Ha százszor annyian volnánk itt, azok mind látnák a kertet, a fákat, a virágokat, mint én. Pedig őket nem érintik ugyanígy azok az ideák, amelyeket én alkotok képzeletemben. Nem tesz ez a tárgyak előbbi és utóbbi faja közt különbséget?

Phil.: Megengedem, hogy igen. Sose tagadtam, hogy az érzéklet s a képzelet tárgyai között különbség van. De mit következtetnél ebből? Nem mondhatod. hogy érzéki tárgyak észrevétlenül vannak, mert sokan veszszük őket észre.

Hyl.: Bevallom, hogy semmire sem megyek az ellenvetéssel; de egy másikhoz vezetett. Nem az-e a véleményed, hogy érzékeinkkel csak ideákat veszünk észre, amelyek elménkben vannak?

Phil.: De az.

Hyl.: De ugyanaz az idea, ami az én elmémben van, nem lehet a tiedben vagy máséban. Nem következik-e tehát elveidből, hogy ketten nem láthatjuk ugyanazt a dolgot? S ez nem volna a legnagyobb képtelenség?

Phil.: Ha az „ugyanaz" szót a közönséges értelemben veszed, bizonyos (és semmi esetre se mond ellent elveimnek), hogy különböző személyek ugyanazt a dolgot vehetik észre; vagyis ugyanaz a dolog vagy idea van különböző elmékben. Szavak használata önkényes, s mert az ember megszokta az „ugyanaz" szót ott alkalmazni, ahol nem vesz észre különbséget vagy változatosságot, én pedig nem akarom módosítani észrevételeiket, következik, hogy amint az emberek azelőtt is mondták, hogy többen ugyanazt a dolgot látják, hasonló alkalommal ezentúl is használhatják ezt a kifejezést anélkül, hogy ezzel a nyelv tulajdonságaitól vagy a dolgok igazságától eltérnének. De ha az ugyanaz szót a filozófusok értelmében használjuk, akik az azonosságnak elvont fogalmát akarják jelezni vele, akkor e fogalomról szóló különböző definícióik szerint (mert még nem egyeztek meg abban, miben áll a filozófiai azonosság) lehet vagy nem lehet különböző személyeknek ugyanazt a dolgot észrevenni. De hogy vajon a filozófusok alkalmasnak fogják-e találni, hogy valamely dolgot ugyanannak vagy nem úgy hívjanak, azt gondolom, kevés fontosságú. Tegyük fel, hogy több ugyanoly tulajdonságokkal ellátott ember van együtt, akiknek érzéke tehát ugyanazokat a hatásokat szenvedik, s akik még nem ismerik a nyelv használatát; föltétlenül meg fognak egyezni észrevételeikben. Mégis, ha megtanulnak beszélni, megeshetik, hogy némelyek az észrevettnek egyformaságára való tekintettel, azt ugyanannak fogják hívni,

mások, tekintettel az észrevevő személyek különböző voltára, azt az elnevezést fogják választani, hogy különböző dolgok. De ki nem látja át, hogy az egész vita szón fordul meg, ti. azon, hogy vajon a különböző személyek által észrevett dolgokra használható-e még az „ugyanaz" szó? Vagy gondolj házat, amelynek falai és külső burkolata változatlan marad, de a szobákat ledöntik, a helyükre újakat építenek; te e házat ugyanannak, én nem ugyanannak hívnám; mindamellett nem egyeznék-e meg magáról a házról való gondolkodásunkban? S az egész különbség nem egy hang lészen-e? Ha te azt mondod: mi fogalmainkban különbözünk, mert te hozzáadtad a ház ideájához az azonosság egyszerű, absztrakt ideáját, míg én nem; én azt mondanám, hogy nem tudom, mit értesz az azonosság absztrakt ideáján, és azt kívánnám, nézz bele saját gondolataidba, s bizonyosodj meg, vajon megértetted-e magadat. Mért oly csendesen, Hylas? Még nem vagyok meggyőzve, hogy az emberek vitázhatnak az azonosságon és a különbségen anélkül, hogy gondolataikban vagy véleményeikben, ha a nevektől elvonatkozunk, valódi különbség lenne? Vedd eszedbe még azt a további meggondolást, hogy akár megengedjük az Anyag létét, akár nem, az eset a fennforgó kérdésben pontosan ugyanaz. Mert maguk a materialisták is elismerik, hogy amit közvetlenül érzékelünk, azok a saját ideáink. A te nehézséged tehát, hogy ketten nem érzékelhetik ugyanazt, egyformán szól ellenem és a materialisták ellen.

Hyl.: Ej, Philonous, de ők külső ősképet tételeznek föl, amelyre ideáikat vonatkoztatják, s így joggal mondhatják, hogy ugyanazt a dolgot veszik észre.

Phil.: De hát (nem is említve, hogy ezekről az ősképekről letettél) az én elveim alapján is felvehetsz egy külső ősképet; külsőt abban az értelemben, hogy a te saját elméden kívül van, bár valóban fel kell tenni, hogy megvan abban az elmében, amely minden dolgot magában foglal; ez azután eleget tesz az azonosság minden követelményének csakúgy, mintha elmén kívül volna. És bizonyos vagyok benne, hogy magad sem fogod mondani, hogy a dolog ez alapon kevésbé érthető. (. . .)

Hyl.: De mit mondanál, Philonous, ha ugyanazokat az okokat hoznám föl az érzéki dolgoknak az elmében léte ellen, amiket te felhoztál egy anyagi szubsztanciában való létük ellen?

Phil.: Ha meglátom azokat, hallani fogod, mit szólok hozzájuk.

Hyl.: Az elme kiterjedt-e vagy nem?

Phil.: Kiterjedés nélküli, kétségtelenül.

Hyl.: Azt mondod, hogy amit észreveszel, az elmédben van?

Phil.: Ott.

Hyl.: Másrészt, nem hallottalak-e beszélni érzéki benyomásokról?

Phil.: Hiszem, hogy igen.

Hyl.: Magyarázd meg most, ó Philonous, miként lehetséges, hogy hely legyen elmédben mindeme fák és házak számára? Lehetnek kiterjedt dolgok nem kiterjedtben? Vagy képzelhetjük-e, hogy szilárdság nélkül való dologra benyomások történnek? Nem mondhatod, hogy a tárgyak úgy vannak elmédben, mint a könyvek szobádban; vagy hogy dolgok nyomódnak bele, mint a pecsét alakja a viaszba. Tehát mily értelemben vegyük a kifejezéseket? Magyarázd meg ezt, ha tudod; s akkor én is képes leszek

felelni mindama kérdésekre, amiket az imént szubsztrátumomra vonatkozólag feltettél.

Phil.: Nézd, Hylas, ha elmében levő vagy érzékekbe nyomott tárgyakról beszélek, nem akarom a szó szerinti jelentést érteni; mint ahogyan a testeket helyen levőknek vagy a pecsétet viaszba nyomottnak mondjuk. Az én véleményem csak az, hogy az elme felfogja vagy észreveszi őket, és hogy kívülről, azaz valami tőle különálló lénytől ered a hatás. Ez az én magyarázatom a te nehézségedre; és szeretném tudni, hogy ez miként szolgálhat arra, hogy a te nem észrevehető, anyagi szubsztrátumról szóló tételedet érthetővé tegye.

Hyl.: Nos, ha ez az egész, akkor bevallom, nem tudom, mi hasznát vehetem, de nem vagy-e bűnös itt valami nyelvi visszaélésben?

Phil.: Semmi esetre. Ami feljogosít minderre, az nem egyéb, mint a közszokás, miről tudod, hogy a nyelv szabálya, mert semmi se szokottabb, mint az, hogy filozófusok a megértés közvetetlen tárgyairól úgy beszélnek, mint elmében levőkről. Nem is mond ez mást, mint ami összeillik a nyelv általános analógiájával, amely a legtöbb elmei működést érzéki dolgoktól kölcsönzött szóval jelöli: ez világos a felfog, tárgyal, mérlegel stb. kifejezésekből, amelyeket az elmére alkalmazva nem szabad durva, eredeti értelmükben venni.

Hyl.: Bevallom, meggyőztél e kérdésben. De még marad egy nagy nehézség, amit nem tudom, hogyan fogsz leküzdeni. És tényleg, ez oly fontosságú, hogy ha valamennyit megoldottad is, de erre nem találsz megoldást, sohse remélheted, hogy elveidnek megtérítesz.

Phil.: Hadd lássam ezt az óriási nehézséget.

Hyl.: A Szentírás elbeszélése a teremtésről az, amit a te fogalmaiddal teljesen összeférhetetlennek látok. Mózes a teremtésről beszél: de minek a teremtéséről? ideákéról? Bizonyára nem, hanem dolgokéról? reális dolgokéról, szilárd testi szubsztanciákéról. Egyeztesd meg elveidet ezzel, és talán meg fogok egyezni veled.

Phil.: Mózes említi a Napot, a Holdat és a csillagokat, a Földet és a tengert, a növényeket és az állatokat. Hogy mindezek reálisan vannak, s kezdetben Isten teremtette őket, azt nem teszem kérdéssé. Ha ideákon elmebeli képzeleteket s álmokat értesz, akkor ezek nem ideák. De ha ideákon a felfogás közvetlen tárgyait vagy az érzéki dolgokat érted, amik nem lehetnek az észrevevésen, vagyis elmén kívül, akkor e dolgok ideák. De hogy ideáknak vagy nem ideáknak hívod őket, az nem sokat határoz. A különbség csak névbeli. És e nevet akár fönntartod, akár elveted, a dolgok értelme, igazsága, realitása ugyanaz marad. Közönséges beszédben érzékeink tárgyait nem ideáknak, hanem dolgoknak hívják. Hívd őket így; föltéve, hogy nem tulajdonítsz nekik abszolút külső létet, sohse fogok szó miatt vitázni veled. A teremtés tehát, megengedem, dolgok, reális dolgok teremtése volt. Ez a legkevésbé sem összeférhetetlen az elveimmel, mint ez világos abból, amit most mondtam; s világos volna neked enélkül is, ha nem feledted volna el, amit már annyiszor mondottunk. De ami a szilárd, testi szubsztanciákat illeti, mutasd meg, hol említi Mózes őket; s ha említi ő vagy más inspirált író, még mindig a te dolgod volna kimutatni, hogy e szavak nincsenek-e a közönséges értelemben, vagyis

oly dolgokra vonatkozóan véve, amik érzékeink alá esnek, hanem az Anyagnak mint ismeretlen abszolút létű valaminek filozófiai értelmében. Ha ezeket igazoltad (s addig nem) vonhatod Mózes tekintélyét bele a mi vitánkba. (...)

Hyl.: Be kell vallanom, Philonous, hogy semmi sem tartott engem vissza a veled való egyetértéstől, mint a kérdésnek épp ez a félreértése. Az Anyagot tagadván, első tekintetre kísértetbe jöttem azt képzelni, hogy tagadod a dolgokat, amiket látunk, érzünk, de elmélkedvén, úgy találtam, hogy erre nincs okom. Mit gondolsz tehát arról, hogy az Anyag nevet megtartsuk, s érzéki dolgokra alkalmazzuk? Ez megtörténhetik érzelmeidben való bármi változtatás nélkül; és hidd el nekem, eszköz lesz sok ember meggyőzésére, akik jobban megdöbbennének a szóban, mint a vélemény-ben való újításon.

Phil.: Nagyon szívesen: tartsd meg az Anyag szót, s alkalmazd az érzéki tárgyakra, ha tetszik; föltéve, hogy nem tulajdonítsz neki az észrevételtől különálló létet. Sose fogok kifejezésen civakodni veled. Anyag és anyagi szubsztancia filozófusok által bevezetett szavak; és használatukban a függetlenség bizonyos faját, vagyis az elmebeli észrevételtől különálló létet foglalnak magukban; de sohse használja őket a köznép; vagy ha igen, akkor a közvetlen érzéki tárgyak jelzésére. Az ember tehát azt gondolná, hogy addig, míg az egyes dolgok nevei megmaradnak, és ezek a kifejezések érzéki, szubsztancia, test, kelme és hasonlók, az Anyag (Matter) szónak sohse fogjuk híját érezni a közbeszédben. És filozófiai tárgyalásokban legtanácsosabbnak is látszik azt egészen kihagyni, mert nincs talán egyetlen dolog se, ami az elméknek az ateizmusra való romlott hajlamát jobban táplálta és erősítette, mint amaz általános és zavaros szó használata. (...)

Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény. II. köt.
Tankönyvkiadó 1960. 26—49. old. (Rövidítve)

Berkeley kiinduló alapelvéhez kapcsolódik. A szubjektív idealizmust szkepticizmussal kapcsolja össze és így próbálja elkerülni a szolipszizmus veszélyét. Azt vallja, hogy sohasem tudhatjuk eldönteni, hogy létezik-e érzeteinken kívül valami (anyag, vagy isten), mert ezt is csak a tapasztalat dönthetné el, mivel a képzeteknek a tárgyakkal való kapcsolatát lehetetlen tapasztalni.

Szélsőséges szubjektív idealista empirizmusa alapján Hume tagadta a törvényszerű, általános összefüggés, különösen az oksági összefüggés lehetőségét. Emellett azzal érvelt, hogy csak az egyik jelenség másik utáni következését tapasztalhatjuk, de azt soha, hogy két jelenség között szükségszerű kapcsolat van, miszerint az egyik a másikból következik és ennek a jövőben is így kell lennie.

Hume azonban nem volt következetes a szükségszerű összefüggések tagadásában. A matematikában lehetségesnek tartotta szükségszerű összefüggések megállapítását, de nem oksági, hanem logikai értelemben.

Hume 1711-ben született és 1776-ban halt meg. Főbb művei: „Tanulmány az emberi természetről", „Vizsgálódás az emberi értelemről", „Vizsgálódások az erkölcs alapelveiről".

HUME: VIZSGÁLÓDÁS AZ EMBERI ÉRTELEMRŐL

(RÉSZLETEK)

VII. SZAKASZ

A SZÜKSÉGES KAPCSOLAT FOGALMÁRÓL

MÁSODIK RÉSZ

De végére akarok jutni ez okoskodásnak, amely máris túlságos hosszúra nyúlt. Hiába kutattuk ki az erő vagy szükséges kapcsolat valamely fogalmáért mindazokat a forrásokat, amelyekből eshetőleg származhatnék. Úgy látszik, hogy a testek működésének egyes eseteiben a leggondosabb vizsgálat mellett sem láthatunk egyebet, minthogy az egyik esemény következik a másikra; valami erőt vagy hatalmat, amely által az ok működnék, vagy valami kapcsolatot az ok s föltételezett okozata közt, nem vehetünk észre. Ugyanarra a nehézségre akadunk, ha az elmének a testre való hatását vesszük szemügyre; észrevesszük ugyan, hogy az előbbinek akaratára az utóbbinak mozgása következik, de azt a kapcsot, amely által az elme e hatást előidézi, nem vagyunk képesek észlelni vagy fölfogni. Az akaratnak hatalma saját tehetségei s fogalmai fölött egy cseppet sem érthetőbb. Mindent összevéve tehát, az egész természetben nincs a kapcsolatnak egy esete sem, amely érthető volna előttünk. Az események mind lazáknak s egymástól különállóknak látszanak. Az események következnek egymásra, de soha semmi kapcsolatot nem figyelhetünk meg köztük. Egymáshoz fűzötteknek, de nem egymással összekapcsoltaknak látszanak. S minthogy oly dologról, amely sem külső érzékeink előtt, sem belső érzésben sohasem jelentkezett, nem lehet fogalmunk, ebből, úgy látszik, szükségképpen az következik, hogy kapcsolatról, erőről egyáltalán nincsen fogalmunk, s hogy e szavak, akár filozófiai okoskodásban, akár a közönséges életben alkalmazzuk, föltétlenül minden értelem nélkül szűkölködnek.

De még hátra van egy mód e zárótétel kikerülésére s egy forrás, amelyet még nem vizsgáltunk meg. Ha valamely természeti tárgy vagy esemény előttünk van, tapasztalat nélkül a legélesebb ésszel s belátással sem tudhatjuk vagy csak sejthetjük is, hogy milyen esemény következik majd belőle, sem messzibbre nem láthatunk, mint az emlékezetünk s érzékeink előtt közvetlenül jelenlevő tárgyig. Sőt, egyetlenegy eset vagy tapasztalat alapján, amelyben egy meghatározott eseményt egy másikra láttunk következni, még nincs jogunk általános szabályt alkotni, vagy előre megmondani, mi történik majd hasonló esetekben. Egészen helyesen megbocsáthatatlan vakmerőségnek tartják, egyetlenegy esetből, bármely határozott s biztos is, a természet egész folyására következtetni. De ha az eseményeknek egy bizonyos faja mindig, minden esetben össze volt egymással kapcsolva, akkor habozás nélkül az egyiknek megjelenéséből megjövendöljük a másikat, s élünk azzal az okoskodással, amely tények vagy

lét dolgában egyedül képes bizonyosságot adni nekünk. Akkor az egyik tárgyat oknak nevezzük, a másikat okozatnak. Föltesszük, hogy valami összefüggés van köztük, hogy az egyikben oly erő van, amely által okvetlenül előidézi a másikat, s a legnagyobb biztonsággal s a legszigorúbb szükségességgel működik.

Az események szükséges kapcsolatának fogalma tehát, úgy látszik, ez események állandó kapcsolatának számos hasonló előforduló esetéből származik; egy esetből, ha minden lehető világításban, s helyzetben vizsgáljuk is, nem keletkezhetik. De több eset semmiben sem különbözik egy teljesen hasonlónak föltételezett esettől, kivéve abban az egyben, hogy több hasonló eset ismétlése után az elme szokásból az egyik esemény megjelenése után várja megszokott kísérőjét, s hiszi, hogy létre fog jönni. Tehát ez a kapcsolat, amelyet az elmében érzünk, a képzeletnek e szokásos átmenete az egyik tárgyból megszokott kísérőjéhez — ez a kapcsolat az az érzés vagy benyomás, amelyből az erő vagy szükséges kapcsolat fogalmát alkotjuk. Semmi egyéb nincs a dologban. Szemléljük a dolgot minden oldalról; e fogalom más eredetét sohasem találhatjuk. Ez az egyedüli különbség egy eset közt, amelyből a kapcsolat fogalmát sohasem szerezhetjük és sok hasonló eset közt, amelyek e fogalmat keltik bennünk. Midőn valaki először a lökés által létrejött mozgást látta, pl. két biliárdgolyó összeütközése alkalmával, nem mondhatta, hogy a két esemény összefüggött egymással, csak azt, hogy egymáshoz volt fűzve. Csak miután több ilyen természeti esetet megfigyelt, mondja, hogy összefüggnek egymással.

Miféle változás állott be, amely az összefüggés új fogalmát támasztja? Semmi, csak hogy most érzi, hogy ez események összefüggnek képzelő erejében, s az egyiknek megjelenéséből biztosan előre mondhatja a másiknak beálltát. Ha tehát azt mondjuk, hogy két tárgy összefügg, csak azt értjük rajta, hogy gondolkodásunkban nyertek kapcsolatot s szolgáltatnak okot arra a következtetésre, amely által az egyik a másik létét bizonyítja. Ez a következtetés kissé rendkívüli, de úgy látszik elég bizonyító erővel bír, s bizonyosságát nem csökkentheti az értelemnek valamely általános bizalmatlankodása, sem a minden új s rendkívüli következtetés iránt nyilvánuló szkeptikus gyanú. A szkepticizmusnak a legkedvesebbek az olyan következtetések, amelyek az emberi értelem s képesség gyöngeségét s szűk korlátait fedezik fel.

S van-e ennél erősebb példa az értelem bámulatos tudatlanságára s gyöngeségére? Mert bizonyára, ha van viszony a tárgyak közt, amelynek teljes ismerete érdekünkben áll, akkor az ok s az okozat viszonya az. Ezen alapul minden tényre vagy létre vonatkozó okoskodásunk. Csak ennek segítségével érünk el némi bizonyosságot oly tárgyakra vonatkozólag, amelyek emlékezetünk vagy érzékeink jelen tanúbizonyságától távol vannak, Gondolataink s kutatásaink tehát minden pillanatban e viszonnyal foglalkoznak. De oly tökéletlenek róla alkotott fogalmaink, hogy az ok helyes meghatározását nem vagyunk képesek adni, hacsak valamely hozzá idegen s külső mozzanatot nem veszünk segítségül. Hasonló tárgyak mindig hasonlókkal kapcsolatosak. Ezt tapasztaljuk. E tapasztalatnál fogva az okot úgy határozhatjuk meg, hogy az oly tárgy, amelyre

valamely más következik, s minden az elsőhöz hasonló tárgyra mindig a másodikhoz hasonló tárgyak következnek. Vagy más szavakkal: ha az első nem lett volna, a második sohasem létezett volna. Az ok megjelenése a megszokott átmenet folytán az okozat fogalmára irányozza az elmét. Ezt is tapasztaljuk. E tapasztalathoz képest az ok más meghatározását alkothatjuk; mondhatjuk, hogy oly tárgy, amelyre más következik, s amelynek megjelenése mindig a másik tárgyra fordítja a gondolkodást. S ámbár mind e két meghatározásban oly körülmények foglaltatnak, amelyek az ok fogalmához idegenek, azért mégsem segíthetünk e bajon, sem tökéletesebb meghatározást, amely az okban kijelölné azt a körülményt, amely az okozattal egybekapcsolja, el nem érhetünk. E kapcsolatról nincsen fogalmunk; sőt, nincs határozott képzetünk arról, hogy mit akarunk tulajdonképpen tudni, midőn ennek fölfogására törekszünk. Mi például azt mondjuk, hogy a húr rezgése e meghatározott hang oka. De mit értünk ezen az állításon? Vagy azt értjük, hogy e rezgést e hang követte, és hogy minden hasonló rezgést hasonló hangok követtek; vagy pedig, hogy e rezgést e hang követte, s hogy az egyiknek megjelenése alkalmával az elme elébe vág az érzékeknek, s azonnal a másiknak fogalmát alkotja. Az ok s az okozat viszonyát e két mód mindegyikén fölfoghatjuk, de ezeken túl nincsen fogalmunk róla.*

Összefoglalom e szakasz gondolatmenetét. Minden fogalom valamely megelőző benyomás vagy érzés másolata. Ahol nem találhatunk benyomást, biztosak lehetünk benne, hogy ott fogalom sincs. A testek vagy elmék működésének egyetlen esetében sincsen olyasmi, ami valamely erő vagy szükséges kapcsolat benyomását idézné elő, tehát semmi, ami ennek fogalmát kelthetné. De ha sok egyforma eset ismétlődik, s ugyanazt a tárgyat mindig ugyanaz az esemény követi, akkor kezdjük az ok s kapcsolat fogalmát képezni. Akkor új érzést vagy benyomást érzünk, ti. megszokott kapcsolatot a gondolkodásban vagy képzelő erőben valamely tárgy

* E magyarázatok s meghatározások értelmében az erő fogalma viszony éppúgy, mint az oké; mindkettő vonatkozik valamely okozatra vagy más, az előbbivel állandóan egybekapcsolt eseményre. Ha valamely tárgynak azt az ismeretlen körülményét tekintjük, amely által hatásának foka vagy mennyisége meg van állapítva s határozva, ezt ama tárgy erejének mondjuk. Ezzel megegyezőleg minden filozófus elismeri, hogy a hatás az erő mértéke. De ha az erőről magában fogalmuk volna, miért ne mérhetnők őt magát? Akkor ezt a vitát, vajon a mozgó test ereje sebességével vagy sebességének négyzetével egyenlő-e, nem az egyenlő vagy nem egyenlő időben való hatásának összehasonlítása által kellene eldönteni, hanem egyenes mérés s összehasonlítás által.

Ami e szavaknak: Erő, Hatalom, Hatályosság stb. gyakori használatát illeti, hogy mindenütt, a közönséges társalgásban éppúgy, mint a filozófiában előfordulnak, ez nem bizonyítja, hogy azért bármely esetben ok s okozat közt a kapcsolódó elvet ismernők, vagy az egyik dolognak a másik által való előidézéséről számot tudnánk adni. E szavak, amint közönségesen élünk velük, nagyon ingadozó értelműek, s fogalmaik nagyon határozatlanok s zavarosak. Semmiféle állat nem mozgathat meg külső tárgyakat a nisus vagy megfeszítés érzete nélkül, s minden állat megérzi, ha valamely mozgó külső tárgy meglöki vagy üti. Ez érzeteket, amelyek pusztán életjelenségek, s amelyekből a priori nem vonhatunk semmiféle következtetést, átvisszük élettelen tárgyakra, s föltesszük, hogy nekik is, ha mozgást kapnak vagy adnak, ilyen érzeteik vannak. Ami pedig azt a hatályosságot illeti, amelyhez közlött mozgás fogalmát nem fűzzük, annál csak az események állandó, tapasztalt kapcsolatát tekintjük, s minthogy a fogalmak közt érzünk megszokott kapcsolatot, átvisszük ez érzetet a tárgyakra. Nincs is szokásosabb valami, mint külső testeknek mindazokat a belső érzeteket tulajdonítani, amelyeket keltenek.

s a szokásos kísérője között, s ez az érzés ama fogalomnak keresett eredetije. Mert minthogy e fogalom hasonló esetek számából s nem egyetlenegy esetből keletkezik, ama körülmény folytán kell keletkeznie, amelyben a számos eset különbözik minden egyes esettől. De e szokásos kapcsolat vagy a képzelőerőnek ez az átmenete az egyedüli körülmény, amelyben különböznek. Minden más részletben egyenlők. A két biliárdgolyó összeütközése (hogy e kézzelfogható példához visszatérjek) által közölt mozgás első esete, amelyet láttunk, tökéletesen hasonló bármely esethez, amelyre esetleg most akadunk, kivéve hogy először nem következtethettünk az egyik eseményből a másikra, míg most, az egyforma tapasztalatoknak ily hosszú sora után, ezt igenis tehetjük. Nem tudom, vajon olvasóim könnyen megértik-e majd ezt az okoskodást. Tartok tőle, ha több szót vesztegetek rá, vagy még más oldalakról világítom meg, csak homályosabbá s bonyodalmasabbá válnék. Minden elvont okoskodásban van egy szempont, amely, ha szerencsésen eltaláljuk, a tárgy megmagyarázásában messzibbre visz bennünket, mint a világ minden ékesszólása s bőbeszédű kifejezése. E szempont elérésére kell törekednünk, a retorika virágait pedig oly tárgyak számára fenntartanunk, amelyeknek inkább valók e virágok.

XII. SZAKASZ

AZ AKADÉMIAI VAGY SZKEPTIKUS FILOZÓFIÁRÓL

ELSŐ RÉSZ

Semmit sem iparkodtak annyi filozófiai okoskodással bizonyítani, mint Isten létét s annyit cáfolni, mint az ateisták tévedéseit, s mégis a legvallásosabb filozófusok még mindig azon vitatkoznak, vajon lehet-e valaki oly elvakult, hogy elmélődő ateista legyen. Miképp egyeztessük meg ez ellentmondásokat? A kóbor vitézek, kik szerteszét kalandoztak, hogy a világot sárkányoktól s óriásoktól megtisztítsák, soha legkevésbé sem kételkedtek e szörnyetegek létében.

A szkeptikus is ellensége a vallásnak; természetesen megbotránkoztatja a teológusokat s komolyabb filozófusokat, habár soha senki sem akadt oly képtelen teremtésre vagy beszélt oly emberrel, kinek semmiféle tárgyra, akár cselekvésre, akár gondolatra vonatkozólag semmi véleménye vagy elve nem lett volna. Ez azt a természetes kérdést támasztja: mit is értenek szkeptikuson; s mily messzire lehet a kételkedés s bizonytalanság ez elveiben menni?

Van oly faja a kételkedésnek, amely megelőzi a tanulmányt s filozófiát, s amelyet Descartes s mások legbiztosabb szer gyanánt ajánlanak minden tévedés s elhamarkodott ítélet ellen. Ez elv értelmében általánosan kell kételkednünk nemcsak minden előbbi véleményünkben s elvünkben, hanem magukban tehetségeinkben is; ezeknek igazmondó erejét, mondják, az okoskodások láncsorával oly eredeti alapelvből kell leszármaztatnunk, amely nem lehet téves és csalfa. De ily eredeti alapelv, amely más, magától értetődő és meggyőző elvek fölött állana, nem létezik, és ha léteznék is, egy lépéssel sem vinne bennünket tovább, ha azokkal a tehet-

ségekkel nem élünk, amelyek iránt a föltevés értelmében bizalmatlansággal viseltetünk. A Descartes-féle kételkedés tehát, ha ember egyáltalán megvalósíthatná (amint nyilván nem valósíthatja meg), egészen gyógyíthatatlan volna, és semmiféle okoskodással sem juthatnánk bármiről is biztosságra és meggyőződésre.

El kell azonban ismerni, hogy a kételkedés e fajának mérsékeltebb formában igen józan értelme lehet, s hogy szükséges előkészítés a filozófia tanulására, mert részrehajlatlanná tesz bennünket ítéleteinkben, és fölszabadítja elménket mindazon előítéletek alól, amelyeket nevelésből vagy elhamarkodott ítélésből magunkba szíttunk. Világos és magától értetődő elvekkel kezdeni, félénk s lassú lépésben előrehaladni, következtetéseinket gyakran átnézni, mindent ami belőlük folyik, gondosan megvizsgálni — ily módon lassan ugyan és nem messzire fogunk előrehaladni rendszerünkben, de csakis így lehet reményünk arra, hogy valaha az igazságot elérjük, s elhatározásainkban a szükséges biztosságra és állandóságra szert teszünk.

Van még egy más faja a kételkedésnek, amely a tudományra s kutatásra következik, midőn az ember arra a meggyőződésre jut, hogy az észbeli tehetségek vagy egészen csalfák, vagy pedig képtelenek biztos megállapodásra jutni az elmélkedés azon érdekes tárgyaiban, amelyeket segítségükkel kutatunk. Még érzékeinket is belevonják a vitába, s a közönséges élet vezérelveit csakúgy illetik kétellyel, mint a metafizika vagy teológia legmélyebb alapelveit s következtetéseit. Minthogy e paradox tételeket (ha ugyan tételeknek nevezhetők) néhány filozófus állítja, mások meg cáfolják, igen természetes, hogy e tételek fölkeltik érdeklődésünket, s annak megvizsgálására ösztönöznek, mely okokon alapulhatnak.

Nem kell soká megállnom ama kopott okoknál, amelyeket minden korszak szkeptikusai az érzékek bizonysága ellen fölhoztak, pl. hogy szerveink számtalan alkalommal hiányosaknak és csalfáknak bizonyultak; az evező a vízben meggörbültnek látszik; különböző távolságokra a tárgyak különböző képet mutatnak; ha az egyik szemünket megnyomjuk, kettős képeket látunk; és más ilyen tünemények. E szkeptikus okok csak azt bizonyítják, hogy egyedül az érzékekre nem bízhatjuk magunkat, hogy bizonyságukat ésszel és annak tekintetbevételével, milyen befolyást gyakorol a köz, a tárgy távolsága és szerv mibenléte, helyre kell igazítanunk avégből, hogy az érzékek saját körükön belül az igazság és tévedés kritériumai lehessenek. De más mélyebb okok is szólnak az érzékek ellen, amelyeket nem lehet oly könnyen megcáfolni.

Bizonyosnak látszik, hogy természetes ösztön vagy előítélet folytán az emberek megbíznak érzékeikben, s minden okoskodás nélkül, sőt majdnem mielőtt eszünkkel élhetnénk, föltételezünk külvilágot, amely nem függ fölfogásunktól, s léteznék, ha mi, s minden más érző lény távol volna vagy megsemmisíttetnék is. Az állatokat is hasonló vélemény vezérli, s minden gondolatukban, szándékukban és cselekedetükben megtartják ezt a külső tárgyakba vetett hitet.

Az is bizonyosnak látszik, hogy ha az emberek e vak és hatalmas természeti ösztönnek engedelmeskednek, mindig föltételezik, hogy maguk azok az érzékek nyújtotta képek a külső tárgyak, s sohasem élnek azzal

a gyanúval, hogy amazok ezeknek csak képviselői. Azt hisszük, hogy maga ez az asztal, amelyet fehérnek látunk és keménynek érzünk, létezik észrevevésünktől függetlenül, s hogy kívül van az elmén, amely észreveszi. Jelenlétünk nem ád neki létet, távollétünk nem semmisíti meg. Függetlenül az eszes lényektől, amelyek észreveszik vagy szemlélik, egyformán s egészen megtartja létét.

De az emberek ez általános és kezdetbeli véleményét csakhamar lerontja a legfelszínesebb filozófia, amely arra tanít bennünket, hogy az elme előtt mindig csak kép vagy képzet lehet jelen, s hogy az érzékek csak azok a csatornák, amelyeken át e képek bejutnak hozzánk anélkül, hogy elme s tárgy között közvetetlen közlekedést bírnának létrehozni. Az asztal, amelyet látunk, kisebbedni látszik, mennél messzibbre távozunk tőle; de az igazi asztal, amely tőlünk függetlenül létezik, nem változik; ennélfogva csak ennek képe volt meg elménkben. Ez az ész kétségtelen nyilatkozata, és elmélkedő ember sohasem kételkedett abban, hogy midőn azt mondjuk eme ház, ama fa, ezen nem értünk egyebet, mint elmebeli képzeteket, tárgyak múlékony másolatait vagy képeit, amelyek maguk egyformák és függetlenek maradnak.

Ennyiben tehát az okoskodás kényszere folytán ellent kell mondanunk az eredeti természeti ösztönöknek vagy eltérnünk tőlük, s az érzékek bizonyságáról új rendszert elfogadnunk. De midőn a filozófia ezt az új rendszert igazolni s a szkeptikusok álokoskodásait s kifogásait cáfolni akarja, nagy zavarban találja magát. Nem hivatkozhatik többé a természet csalhatatlan és ellenállhatatlan ösztönére, mert az egész más rendszerhez vezet, amelyet csalékonynak, sőt tévesnek ismertünk föl. S hogy ez állítólagos filozófiai rendszert világos s meggyőző okok láncsorával vagy csak látszólagos okokkal is lehessen igazolni, emberi képesség erejét mindenképpen meghaladja.

Miféle ok által bizonyítható, hogy az elme képzetei szükségképp külső tárgyak hatása folytán származnak, amely külső tárgyak egészen különböznek tőlük, habár (ha ez lehetséges), hasonlítanak hozzájuk? Nem eredhetnének-e magának az elménck hatóerejéből vagy valamely láthatatlan s ismeretlen szellem behatása folytán, vagy valamely más előttünk még ismeretlenebb okból? El van ismerve, hogy e képzetek közül nem egy tényleg nem külső tárgyaktól ered, pl. álomban, őrültségben vagy más betegségekben. S mi sem magyarázhatatlanabb annál, hogy miképpen hathatnának testek oly módon az elmére, hogy egy annyira különböző, sőt ellenkező természetűnek tartott szubsztanciában a maguk képét idézhessék elő.

Hogy az érzékek képzeteit külső, hozzájuk hasonló tárgyak idézik-e elő, az ténybeli kérdés: miképpen dönthetjük el e kérdést? Mindenesetre mint minden efféle kérdést, tapasztalat által. De itt a tapasztalat hallgat, s kell is hallgatnia. Az elménck csak képzetei vannak, s lehetetlen is, hogy a képzeteknek a tárgyakkal való kapcsolatát tapasztalja. Ily kapcsolat föltevésének tehát nincsen semmi észbeli alapja.

A Legfőbb Lény igazmondására hivatkozni, hogy érzékeink igazmondását bizonyítsuk, bizonyára meglepő körbenforgás. Ha az ő igazmondása itt szóba jöhetne, akkor érzékeink bizonyára egészen csalhatatlanok vol-

nának, mert hiszen lehetetlen, hogy Isten egyáltalán csalhasson. Nem is említem, hogy ha a külvilágot kétségbe vonjuk, nemigen találunk majd okokat, amelyekkel ama Lénynek létét vagy valamely tulajdonságát bizonyíthatnók.

Íme, oly tárgy, amelyben a mélyebb s filozofikusabb szkeptikusok, ha az emberi ismeret s kutatás minden tárgyát általános kételkedéssel akarnák illetni, mindig győzedelmeskedni fognak. Azt mondhatják: A természeti ösztönöknek s hajlamoknak engedelmeskedtek-e, midőn az érzékek igazságában bíztok? De akkor azt kell hinnetek, hogy maga a képzet vagy érzéki kép a külső tárgy. Vagy tagadva ezt az alapelvet, ésszerűbb véleményt fogadtok-e el, ti., hogy a képzetek csak képviselői valami külsőnek? Itt eltértek természetes hajlamaitoktól s közvetlen érzeteitektől, de azért nem nyugtathatjátok meg eszeteket, amely sohasem találhat tapasztalati meggyőző okot annak bizonyítására, hogy a képzetek valami külső tárggyal kapcsolatosak.

Még egy hasonló mivoltú, a legmélyebb filozófiából merített szkeptikus ok található, amely figyelmet érdemelne, ha szükséges volna ily mélységben okokat és bizonyításokat keresni, amelyek komoly célra oly kevés haszonnal járnak. Újabbkori kutatók általánosan elismerik, hogy a tárgyak érzéki tulajdonságai, minők ezek: kemény, puha, meleg, hideg, fehér, fekete, pusztán másodlagosak, és nem magukban a tárgyakban vannak, hanem minden külső minta vagy eredeti nélkül, amelyeknek megfelelnének, az elme képzetei. Ha ez a másodlagos tulajdonságokról áll, akkor szükségképpen a kiterjedésre s szilárdságra, az állítólagos eredeti tulajdonságokra vonatkozólag is következik; az utóbbiak nem is érdemlik e nevet nagyobb joggal, mint az előbbiek. A kiterjedés fogalmát egészen a látás és az érzés érzetei alapján szerezzük; és ha az érzékek fölfogta minden tulajdonság az elmében van, nem pedig a tárgyban, akkor ugyanaz a következmény érvényes a kiterjedés fogalmára, amely egészen az érzéki fogalmaktól, vagyis a másodlagos tulajdonságok fogalmaitól függ. Semmiképp sem térhetünk ki e következmény elől; s ha azt mondanók, hogy amaz eredeti tulajdonságok fogalmait elvonás (abstractio) útján nyerjük, akkor közelebbi vizsgálatra azt találnók, hogy e nézet érthetetlen, sőt képtelen. Oly kiterjedés, amely nem tapintható és látható, nem gondolható; érezhető meg látható kiterjedés pedig, amely se nem kemény vagy puha, se nem fekete vagy fehér, ugyancsak meghaladja az emberi fölfogás körét. Hadd próbáljon valaki általánosságban háromszöget képzelni, amely sem egyenlő, sem egyenlőtlen szárú, amelynek oldalai nem meghatározott hosszúságúak vagy arányúak; csakhamar át fogja látni, mily képtelenek mindezek a skolasztikus fogalmak az elvonásról s általános fogalmakról.*

* E bizonyító ok dr. Berkeleytől van véve. A régi és újabb filozófusok közt, Baylet sem véve ki, e szellemes férfiu legtöbb művében ismerkedhetünk meg legjobban a szkepticizmussal. Mindazonáltal a címlapon azt vallja (és kétségtelenül a legjobb hiszemben), hogy művét éppúgy a szkeptikusok, mint az ateisták és szabadgondolkodók ellen írta. De hogy minden okadatolása, habár más a célzatuk, tényleg csakis szkeptikus, abból tunik ki, hogy nincs rájuk felelet, es nem győzik meg az embert. Egyedüli hatásuk, hogy azt a pillanatnyi megütódést és határozatlanságot es zavart idézik elő, amely a szkepticizmusnak eredménye.

Így tehát az első filozófiai kifogás az érzékek bizonyossága vagy a külvilág létének véleménye ellen abban áll, hogy e vélemény, ha a természeti ösztönre támaszkodik, ellenkezik az ésszel, ha pedig észre alapítjuk, ellenkezik a természeti ösztönnel, s azért még sincs ésszerű bizonyító ereje, amely az elfogulatlan vizsgálót meggyőzné. A második kifogás tovább megy, s az ésszel ellenkezőnek tünteti föl e véleményt, legalább ha az ész egyik alapelve az, hogy minden érzéki tulajdonság az elmében s nem a tárgyban van. De ha az anyagot minden gondolható tulajdonságától, mind az eredetiektől, mind a másodlagosaktól, megfosztjuk, akkor bizonyos tekintetben megsemmisítjük, s nem marad egyéb, mint bizonyos ismeretlen, magyarázhatatlan valami, amely képzeteink oka; ez pedig oly fogyatékos egy fogalom, hogy semmiféle szkeptikus nem fogja érdemesnek tartani, hogy ellene küzdjön.

Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény. II. köt.
Tankönyvkiadó 1960. 61—67. old.

IV. A 18. századi francia felvilágosodás filozófiája

a francia materializmus rendszerezője és egyik kiemelkedő képviselője volt. 1723-ban született, 1789-ben halt meg.

Az anyag elsődlegességéből indult ki. Azt tartotta, hogy csak az anyag létezik, s ennek legfőbb tulajdonságai a mozgás, a kiterjedés, a tehetetlenség. Materialista anyagfelfogása azonban történelmietlen és mechanikus volt. Sőt hajlott a vulgármaterializmus irányába is, mivel a tudatot is anyagnak tekintette.

A 17. századi materialistákhoz képest az anyag és mozgás egységének és a mennyiség és minőség objektivitásának elvével lépett előre.

A valóság mozgását szükségszerűnek tartotta. A véletlen objektivitását azonban tagadta.

Ismeretelmélete is materialista.

Társadalomfilozófiája idealista. Megpróbálta ugyan materializmusát a társadalomra is alkalmazni (determinizmus, a természeti környezet, érdek szerepét vizsgálva), de nem tudta azt keresztülvinni. Végül is a vélemények, az ész szerepét tartotta döntőnek és meghatározónak.

Valláskritikája nagy hatással volt korában. Kimutatta, hogy a vallás emberi eredetű. A félelemből és a tudatlanságtól származik. A papok és a zsarnokok eszköze. Sorra veszi és bebizonyítja, hogy egyetlen istenbizonyíték sem állja meg a helyét. Az sem igaz, hogy a vallás a jó erkölcsöket szolgálja. Éppen ellenkezőleg: erkölcstelenségre, képmutatásra nevel. Főbb művei: „A természet rendszere" és „A leleplezett kereszténység".

HOLBACH: A TERMÉSZET RENDSZERE

(RÉSZLETEK)

I. FEJEZET

A TERMÉSZETRŐL

Az emberek mindig csalódni fognak, valahányszor képzeletszülte rendszerek kedvéért lemondanak a tapasztalásról. Az ember a természet alkotása, a természetben létezik, alá van vetve törvényeinek és ezektől nem szakadhat el még gondolatban sem; az emberi szellem hiába próbál túllendülni a látható világ határain, mert mindig ide kényszerül visszatérni. A természet által alkotott és meghatározott lény számára semmi sem létezhet azon a nagy egységen túl, amelynek maga is egy része s melynek hatásait észleli; azok a lények, melyeket természetfelettinek vagy önmagunktól különbözőnek képzelünk: mindig csak képzelgések fognak maradni, melyekről soha igazi fogalmaink nem lesznek és nem tudhatjuk, hogy hol és miképpen léteznek egyáltalán. Nem létezik és nem is létezhet semmi azon a nagy körön kívül, mely magában foglalja az összes létezőket.

Bárcsak végre felhagynánk azzal, hogy az általunk lakott világon túl keressünk olyan lényeket, melyek gondoskodnak számunkra arról a boldogságról, melyet a természet megtagad; ehelyett tanulmányozzuk végre azt a természetet, értsük meg törvényeit, vizsgáljuk erőit és működésének változhatatlan módjait. Bárcsak belenyugodnánk abba, hogy nem ismerünk egyes okokat, melyek sűrű fátyollal vannak elrejtve előlünk és bárcsak zúgolódás nélkül alávetnénk magunkat annak az egyetemes erőnek, mely nem teheti meg nem történtté, ami megtörtént, s amely nem térhet el a saját lényegéből folyó törvényektől.

Kétségkívül visszaéltek azzal a megkülönböztetéssel, melyet gyakran szoktak tenni az ember *fizikai* és *erkölcsi* (szellemi) lénye között. Az ember kizárólag fizikai lény; az ún. szellemi ember nem más, mint ez a fizikai lény bizonyos szempontból tekintve, nevezetesen azoknak a cselekvési módoknak a szempontjából, melyeket sajátos szervezete szab meg. De vajon maga ez a szervezet nem a természet műve-e? Azok a mozgások és cselekvési módok, melyekre az ember képes, vajon nem fizikai jellegűek-e? Az ember látható és láthatatlan — vagyis bensejében az akarat vagy gondolkodás hatására létrejövő — mozgásai egyaránt természeti okozatok, szükségképpi következményei saját mechanizmusának és a környező világ által keltett ingereknek. Mindaz, amit az emberi szellem valaha is feltalált saját létmódjának megváltoztatására vagy tökéle-

tesítésére és önmaga boldogítására; mindez szükségképpi következménye az ember és a reá ható dolgok természetének. Minden megsejtésünk, gondolatunk, ismeretünk célja az, hogy elérjük azt a boldogságot, mely felé törekednünk saját természetünk szünet nélkül sarkall. Mindaz, amit cselekszünk vagy gondolunk, mindaz, amik vagyunk vagy leszünk: soha nem más, mint az egyetemes természetnek bennünk előidézett következménye. Minden gondolatunk, szándékunk, cselekvésünk szükségképpi eredményei lényegünknek és a természet által előidézett tulajdonságainknak, valamint azoknak a körülményeknek, melyek által a természet arra kényszerít minket, hogy haladjunk és változzunk. Egyszóval: a műveltség nem más, mint az önmaga teremtette eszközökön keresztül működő természet.

A természet csupaszon és gyámoltalanul helyezi az embert lakóhelyére, a Földre. Csakhamar eljut odáig, hogy állati bőrökbe öltözzék. És nem sokkal később már selymet és aranyat szö. Olyan lény számára, aki Földünkön kívülről tudná szemlélni haladásunkat és változásunkat, a természet törvényeinek egyaránt alávetve látszanék az ember akkor is, mikor csupaszon bolyongva az őserdőben fáradságosan keresi a táplálékot, és akkor is, mikor már civilizált társadalomban él, vagyis számtalan tapasztalattal gazdagodott és végül fényűzésbe merülve napról napra új vágyak ezreit találja ki és ezek kielégítésére ezer eszközt talál fel. Mindaz, amit létünk megváltoztatására teszünk, nem tekinthető másnak, mint okok és okozatok hosszú sorának, melyek viszont a természet által belénk oltott ősi ösztönök fejleményei. Az élőlény szervezete segélyével halad az egyszerűbb szükségletektől a bonyolultabbak felé, de mindez saját lényegéből következik. A csodálatos szépségű pillangó is mint élettelen pete kezdődik, ebből a meleg hatására hernyó kel ki, ebből báb lesz, s ez ismét élénk színekben pompázó lepkévé alakul: e formáját elérve szaporodik, végül megfosztva díszétől, elpusztulni tartozik, miután betöltötte a természet által kijelölt célját, vagyis befutotta a változásoknak azt a körét, melyet fajtája számára a természet kijelölt.

Hasonló fejlődést és változást láthatunk minden növénynél is. A szövetek és a természet által adott elemi energiák folytonos kölcsönhatása okozza, hogy az aloe észrevétlenül növekszik és módosul, míg végül számos év után virágzani kezd, s ezzel egyúttal jelzi is saját halálát.

És ugyanez áll az emberre is, aki minden fejlődése és változandósága közepette sem tud másként cselekedni, mint azok szerint a törvények szerint, melyeket saját szervezetében és az azt alkotó anyagokban a természet megszabott. A természeti ember olyan ember, aki érzékszerveink által megismerhető okok ösztönzésére cselekszik, a kultúrember viszont olyan fizikai okok hatására cselekszik, melyeknek megismerését előítéleteink megakadályozzák. A vadember tapasztalatlan gyermek, aki nem képes saját boldogulásáért dolgozni. A civilizált embert a tapasztalás és a társas élet képessé teszik arra, hogy hasznot húzzon a természetből saját boldogulására. A felvilágosult ember nem más, mint teljesen érett, vagy tökéletes ember. Boldog ember az, aki tud örülni a természet jótéteményeinek, boldogtalan az, aki képtelen e jótéteményeket élvezni.

Vagyis a fizikai világ és a tapasztalás az, amire vissza kell vezetnünk minden vizsgálódásunkat: e kettőt kell megkérdeznünk a vallás, az er-

kölcs, a törvényhozás, a kormányzás, a tudomány és művészet, az élvezet és a fájdalom kérdéseiben egyaránt. A természet egyszerű, egyforma, változatlan törvények szerint működik, s a tapasztalás képessé tesz ezek megismerésére. Érzékeink által hozzá vagyunk kötve az egyetemes természethez, érzékeink által tudjuk azt megtapasztalni és titkait felfedezni. Mihelyt hűtlenek leszünk a tapasztaláshoz, a semmibe zuhanunk, ahol képzeletünk legott tévedésbe ejt.

Az ember minden tévedése fizikai tévedés. Soha nem tévednénk, ha visszakövetkeztetnénk a természetig, tanácsul hívnánk szabályait, segítségül hívnánk a tapasztalást. A tapasztalati ismeretek hiánya okozza azt is, hogy helytelen fogalmaink vannak az anyagról, annak tulajdonságairól, kapcsolatairól, erőiről, működési módjáról, vagy az energiáról, mely lényegéből fakad. Ezért az egész világegyetem illúziók színpadává lett számunkra. Nem ismertük a természetet, félreismertük törvényeit, nem láttuk meg azokat a szükségszerű utakat, melyeket megszab mindennek, ami belé tartozik. Sőt mi több: félreismertük önmagunkat is. A tapasztalat félredobásával alkotott minden rendszerünk, feltevésünk, okoskodásunk: megannyi hatalmas szövedéke a tévedésnek és képtelenségeknek.

Minden tévedés káros; s az emberiség szerencsétlenné lett csak azért, mert becsapta önmagát. Mivel nem ismerte a természetet, isteneket alkotott magának, akik reményeinek és félelmeinek egyedüli tárgyai lettek. Az emberek egyáltalán nem vették észre, hogy a természet — mely önmagában sem nem jóságos, sem nem rosszindulatú —, nem tesz mást, mint szükségképpi és változatlan törvényeket követ, mikor létrehozza és elpusztítja a létezőket, mikor szenvedni hagyja azokat, akiket érzékenyekké tett, mikor jót és rosszat szünet nélkül váltogatva osztogat. Az ember nem vette észre, hogy magában a természetben és annak erőiben kell keresnie a jót, szenvedéseinek az orvosságát és boldogulásának az eszközeit. Mindezt az ember képzeletszülte lényektől várta, akikről azt hitte, hogy boldogságának és bajainak az előidézői. Mindebből pedig látható, hogy a természet nemismeréséből születnek azok az ismeretlen hatalmak, melyektől az emberiség oly hosszú időn át reszketett, valamint azok a babonás kultuszok is, melyek az emberiség minden bajának okozói.

Mivel nem ismerte saját természetét, saját rendeltetését, saját vágyait és saját jogait: ezért esett a társadalomban élő ember szabadságból rabszolgaságba. Nem ismerte szívének vágyait, vagy azt hitte, hogy el kell őket fojtania és saját jólétét fel kell áldoznia uralkodók hóbortjaiért. Nem ismerte a társasélet és az állam célját és fenntartás nélkül alávetette magát olyan embereknek, akikről előítéletei elhitették vele, hogy felsőbbrendű lények, földi istenek. Ezek pedig arra használták fel tévedését, hogy rabszolgává tegyék, megrontsák, bűnössé és nyomorulttá tegyék. Vagyis az emberiség azért zuhant rabszolgaságba és azért kormányozzák rosszul, mert nem ismerte saját természetét.

Mivel nem ismerte önmagát és az embertársaihoz való szükségszerű viszonyokat, nem ismerte fel az emberekkel szemben való kötelességeit sem és nem ismerte fel, hogy ezek szükségesek önmaga boldogságához is. De nem ismerte fel önmagával szemben való kötelességeit sem. Nem látta, hogy a kicsapongást kerülnie kell, különben nem lehet tartósan

boldog, vagy hogy a szenvedélyeknek ellent kell állnunk, vagy meg kell tőlük szabadulnunk önnön boldogságunk érdekében. Vagyis nem ismerte fel saját igazi érdekeit. Ebből ered minden eltévelyedése, szertelensége, aljas vágya és bűne, melyeknek odadobta magát saját fennmaradásának és tartós jólétének rovására. Az emberi természetnek ez a nemismerése okozta, hogy az ember az erkölcs lényegét sem ismerte fel. De még ha ezt fel is ismerte volna, akkor sem élhetett volna eszerint, mert a maga fölé emelt természetellenes uralkodó rendszerek ebben úgyis megakadályozták volna.

Nem tanulmányozta a természetet és annak törvényeit, nem próbálta feltárni annak erőtartalékait és javait: ezért görnyedt az ember tudatlanságba, ahol csak igen lassú és bizonytalan lépéseket tud tenni sorsának megjavítására. Tunyasága miatt szívesebben vezetteti magát a hagyományoktól, megszokástól és tekintélytől, semmint a tapasztalástól és az észtől, ami aktivitást és gondolkodást követelne tőle. Ezért ellenkeznek az emberek mindennel, ami a megszokott szabályoktól eltérni látszik. Innen ered bamba és aggályos tiszteletük a múlt iránt és őseik legértelmetlenebb intézményeivel szemben is. Innen a félelem, mely elfogja őket a legelőnyösebb változás vagy a legbiztatóbb kísérlet javaslatára is. Íme: ezért sorvadnak a népek megalázó letargiában évszázadok sora óta, ezért szenvednek átöröklött visszaélésektől és ezért reszketnek még a gondolatától is annak, ami meg tudná őket szabadítani bajaiktól. Ugyanez a tehetetlenség és tapasztalatlanság az oka annak is, hogy az orvostudomány, a fizika, a mezőgazdaságtan, vagyis az összes hasznos tudományok alig észrevehetően fejlődnek, és oly régóta a tekintélyek igájában sínylődnek. A tudományok művelői inkább régi utakat követnek, semminthogy újakat törjenek; inkább képzeletük ábrándjaira és önkényes ötleteikre hagyatkoznak, semminthogy fáradságos kísérleteket végezzenek, melyek pedig egyedül képesek elragadni a természettől titkait.

Egyszóval: akár lustaságból, akár félelemből, lemondtak érzékszerveik tanúságáról és minden cselekvésükben és vállalkozásukban a képzelet, a rajongás, a megszokás, az előítélet és — mindenekelőtt — a tekintély által vezettették magukat; a hivatalos tekintély aztán értett hozzá, hogy az emberek tudatlanságából hasznot húzzon és őket becsapja. Képzeletszülte rendszerek foglalták el a tapasztalás, gondolkodás és az ész helyét: a terrortól megrémített és csodáktól megszédült, a tunyaságtól eltompult és a hiszékenység (vagyis tapasztalatlanság) által vezetett lelkek nevetséges tanokat agyaltak ki, vagy kritika nélkül elfogadtak minden agyrémet, amit elébük tálaltak.

Mivel nem ismerte a természetet és annak útjait, mivel megvetette a tapasztalást, mivel semmibe vette az észt, mivel csodákért és természetfölötti dolgokért rajongott, mivel félelemtől reszketett: ezért leledzett az emberiség oly hosszú kiskorúságban: melyből kiemelni oly igen nehéz. Csak gyermeteg hipotézisei voltak, melyeknek alapjait és bizonyítékait soha nem merte megvizsgálni. Megszokta szent és elismert igazságoknak tekinteni őket, melyekben egy pillanatra sem szabad kételkednie: tudatlansága hiszékennyé tette. Kíváncsisága nagy adagokban nyelte a csodákat. Az idő megerősítette hiedelmeit és nemzedékről nemzedékre száll-

va, a feltevések valósággá lettek. A zsarnoki erő megtartja az embereket hiedelmeikben, melyek szükségessé váltak a társadalom szolgaságban tartására. Végül is az emberiség egész tudománya, annak minden területén, nem egyéb, mint halmaza a hazugságnak, homálynak és ellentmondásnak, amibe csak néha vegyül az igazság egy-egy halvány sugara, éppen a természet hatására, melytől teljesen elszakadni mégsem képes az ember.

Emelkedjünk fel hát az előítéletek felhője fölé. Hagyjuk el a fojtogató légkört, mely körülvesz, hogy megvizsgálhassuk az emberek hiedelmeit és különböző rendszereit. Hagyjuk a csapongó fantáziát és válasszuk a tapasztalást vezetőül; kérdezzük meg a természetet; magából a természetből szerezzünk igaz fogalmakat a természetben létező dolgokról; menjünk vissza érzékszerveinkhez, melyeket tévesen gyanúsítottak meg; kérdezzük meg az emberi észt, melyet galádul megrágalmaztak és lealacsonyítottak; szemléljük figyelmesen a látható világot és lássuk, vajon nem tesz-e képessé a szellemi világ ismeretlen területének helyes megítélésére; és talán rá fogunk jönni, hogy semmi értelme és oka nem volt megkülönböztetni két olyan világot, melyek mindegyike egyaránt a természethez tartozik.

A világegyetem, minden létezőnek ez a hatalmas foglalata, sehol másból nem áll, mint anyagból és mozgásból. Teljes egészében okok és okozatok hatalmas és hézag nélküli láncolatának mutatkozik. Néhányat ezen okok közül ismerünk, mert közvetlenül hatnak érzékszerveinkre. Mások ismeretlenek előttünk, mert csupán okozataik révén hatnak reánk, melyek gyakran igen eltávolodtak már eredeti okaiktól.

Sokféle és végtelen sokféle összetételű anyag szünet nélkül különféle mozgást fogad be és mozgást kelt. Ez anyagoknak a különféle tulajdonságai, különféle kombinációi, különféle működési módjai (melyek az előbbieknek szükségképpi következményei) alkotják a dolgok *lényegét*. A létezők így lényegük különbözése szerint különféle csoportokra, rendekre vagy rendszerekre oszlanak és ezeknek összessége az, amit természetnek nevezünk.

Vagyis a természet, a szónak legáltalánosabb értelmében, nagy egész, mely a különféle anyagokból, ezeknek különféle kombinációjából és különféle mozgásából tevődik össze. A szónak szorosabb értelmében pedig, vagyis egy-egy létezőre értve, természet mindaz, ami az illető dolog lényegéből, vagyis tulajdonságaiból, kapcsolataiból, mozgásából, vagy működési módjából adódik és ami megkülönbözteti a többi létezőktől. Az ember nem más, mint olyan egész, mely bizonyos anyagok kombinációjából tevődik össze, az illető anyagok tulajdonságai szerint; e berendezést szervezetnek hívjuk s ennek lényege az érzékelés, gondolkodás, cselekvés, vagy egyszóval: egy olyan sajátos mozgási mód, mely megkülönbözteti a többi létezőktől. Ebben az összefüggésben az ember egy olyan csoportba, rendszerbe, vagy osztályba tartozik, mely különbözik az állatok csoportjától, ahol nem található meg sok emberi tulajdonság. A létezők különféle fajtái, vagy — ha úgy tetszik — különféle *sajátos természetük*, mind az általános rendszertől, a nagy egésztől, az egyetemes természettől függe-

nek. annak a részei és minden, ami létezik, szükségszerűen ahhoz van kötve.

NB. Tisztázván a *természet* szónak helyes jelentését, egyszer és mindenkorra figyelmeztetni akarom az olvasót, hogy ha e mű folyamán a természet hatásáról beszélek, akkor ezzel egyáltalán nem akarom megszemélyesíteni a természetet, amely absztrakt létező, hanem az ilyen hatáson azt értem, hogy az szükségképpi következménye egy olyan létező tulajdonságainak, amely része a természet nagy egészének. Ugyanígy, amikor azt mondom, hogy „a természet azt akarja, hogy az ember önmaga boldogulásán dolgozzék", ezt az egyszerűség kedvéért és az ismétlések elkerülésére teszem s azt akarom vele mondani, hogy egy érző, gondolkodó, akaró és cselekvő lénynek a lényegéhez tartozik a saját boldogulásáért végzett munka. Végül *természetesnek* nevezem azt, ami összhangban áll a dolgok lényegével, vagy azokkal a törvényekkel, melyeket a természet előír a hozzátartozó lényeknek, bármely csoportba tartozzanak és bármennyire különböző körülmények között létezzenek is. Így pl. az egészség *természetes* az embernek bizonyos állapotában, de a betegség is *természetes* más körülmények között és a halál is *természetes* állapota a testnek, mely meg van fosztva az állati lét fenntartására szükséges néhány kelléktől stb. *Lényegen* azt értem, ami a dolgot azzá teszi, ami: vagyis azoknak a tulajdonságoknak vagy minőségeknek az összességét, melyek szerint éppen létezik és működik. Midőn azt mondjuk, hogy *a kő lényegéhez tartozik, hogy essék*, ezzel azt akarjuk mondani, hogy az esés szükségszerű következménye súlyának, sűrűségének, alkatrészei kapcsolatának, elemei szerkezetének. Egyszóval: egy dolog *lényege* nem más, mint egyedi és sajátos természete.

II. FEJEZET

A MOZGÁSRÓL ÉS ANNAK EREDETÉRŐL

Mozgás az az erőkifejtés, mely által egy test a helyét változtatja, vagy változtatni törekszik, vagyis a tér különböző részeire jutni törekszik, vagy még inkább: más testektől való távolságát változtatja. Csakis mozgás képes kapcsolatot létesíteni érzékszerveink és a rajtunk kívül létező dolgok között. Csak a külvilágnak általunk felfogott mozgásai teszik lehetővé, hogy a dolgok létéről tudomást vegyünk, minőségüket megítéljük, egymástól megkülönböztessük és különféle osztályokba sorozzuk.

A természet egészében létező dolgok, szubsztanciák vagy testek mind különféle kapcsolatok vagy okok okozatai, de idővel maguk is okokká alakulnak át. *Ok* egy olyan létező, mely egy másikat mozgásba hoz, vagy benne változást idéz elő. *Okozat* az a változás, melyet egyik test a másikban előidéz, a mozgás segítségével. (. . .)

(. . .) A világegyetemben minden mozog. A természetnek lényege a mozgás. Ha figyelmesen megvizsgáljuk egyes részeit, látni fogjuk, hogy nincs

egyetlen része sem, mely abszolút nyugalomban volna. Ami mozgás nélkülinek látszik, az csupán relatív vagy látszólagos nyugalomban van: mozgása oly csekély és jellegtelen, hogy nem tudjuk változását észlelni. Mindaz, amit mi mozdulatlannak látunk, egy pillanatra sem marad ugyanazon állapotban: létezni nem más, mint állandóan születni, növekedni, visszafejlődni és elpusztulni, kisebb vagy nagyobb lassúsággal, vagy gyorsasággal. A tiszavirág egyetlen nap alatt születik és elpusztul, ezért igen gyorsan megy át jelentős változásokon rövid léte alatt. A szilárdabb testekből álló kombinációk teljes nyugalomban vannak: ezek lassan mállanak és enyésznek el. A legkeményebb kőzetek is elpusztulnak lassanként a levegővel való érintkezéstől. A vasdarabnak, melyet az idő folyamán rozsdásodni és elpusztulni látunk, a föld mélyében való keletkezésének pillanatától kezdve egészen a jelen feloldódási állapotig állandó változásban kellett lennie.

A fizikusok többsége eddig nem fordított kellő gondot arra a jelenségre, amit *nisus*nak nevezünk, vagyis azokra az állandó hatásokra, melyeket az egyébként nyugvónak látszó testek egymásra gyakorolnak. Egy, ötszáz livre súlyú szikla pl. nyugodni látszik a földön, ennek ellenére súlyával állandóan nyomja a földet, mely ellenáll, vagyis visszahat reá. Ki állíthatná, hogy a szikla és a föld egyáltalán nem „működnek"? Hogy erről meggyőződjünk, elég volna kezünket a szikla és a föld közé tennünk és rögtön látnánk, hogy a sziklának igenis van ereje szétzúzni kezünket, dacára látszólagos mozdulatlanságának. A testekben nem létezhet akció reakció nélkül. Egy test, amely lökést, vonzást vagy nyomást kap, melynek ellenáll, éppen az ellenállásával hat vissza, reagál. Ebből látszik, hogy létezik egy rejtett erő (*vis inertiae*, tehetetlenségi erő), mely egy másik erővel szemben lép fel. Mindez világosan bizonyítja, hogy a tehetetlenségi erő eredményesen tud hatni és visszahatni. Végül is be kell látnunk, hogy az ún. *holt* erő és az *élő* vagy *mozgató* erők ugyanazon fajta erők, csupán különböző módon nyilvánulnak meg.

Innen már nem kell messze mennünk, hogy azt mondhassuk: a mozdulatlannak látszó testekben és tömegekben állandó hatás és visszahatás van jelen, folytonos erőkifejtés, szakadatlan ellenállás és mozgatás, egyszóval *nisus*, aminek következtében a test részei egymáshoz nyomódnak, egymásnak kölcsönösen ellenállnak, szünet nélkül hatnak és visszahatnak és ez az, ami összetartja és részeiből felépíti a tömeget, a testet, az összetételt, melynek egészét mi nyugalomban levőnek látjuk, annak ellenére, hogy valójában minden részecskéje állandó mozgásban van. A testek csupán azért látszanak nyugalomban levőnek, mert a bennük működő erők egyensúlyban vannak.

Még a legtökéletesebb nyugalomban levő testeket is — akár felületükön, akár belsejükben — állandó hatások érik a környező vagy beléjük hatoló testek részéről, melyek szétfeszítik, ritkítják vagy sűrítik őket, továbbá a saját alkotórészeik felől is. Ezért a test részei a valóságban állandó hatásban és ellenhatásban vannak, azaz szüntelen mozgásban, melynek következményei végül igen jelentős változásokban nyilvánulnak meg. A hő kiterjeszti és ritkítja a fémeket. Ebből érthető, hogy például egy

vasrúdnak már pusztán a légköri változások miatt is állandó mozgásban kell lennie és egyetlen részecskéje sem lehet pillanatra is valóban mozdulatlan. Mert egy szilárd testre, melynek részei összetapadnak, hogyan hathatna a levegő, a hideg és a meleg egyetlen külső részén keresztül is anélkül, hogy ez a mozgás fokozatosan át ne tevődnék a legbelsőbb részecskékre is? Mozgás nélkül hogyan lenne érthető az a mód, ahogy szaglásunk felfogja a legszilárdabb testek rejtett kisugárzásait, noha e testek minden része mozdulatlannak látszik? Végül szemünkkel láthatnánk-e a távcsövön keresztül a csillagokat, ha nem lenne állandó mozgás a csillagok és szemünk retinája között?

Vagyis a megfigyelések elemzése meggyőz arról, hogy a természetben minden állandó mozgásban van, hogy egyetlen részecskéje sincs valójában nyugalomban, hogy a természet az, ami mindenben működik és megszűnnék természet lenni, ha nem mozogna, vagyis mozgás nélkül semmi sem keletkezhet, semmi sem maradhat fenn, semmi sem működhet, tehát a természet fogalma szükségképpen magában foglalja a mozgás fogalmát. De — kérdezhetné valaki — honnan nyerte a természet a maga mozgását? Önnön magától, feleljük erre, mert a természet az a nagy mindenség, amin kívül nyilván semmi sem létezhet. Azt feleljük, hogy a mozgás olyan létezési mód, mely szükségképpen folyik az anyag lényegéből, hogy az anyag saját energiája által mozog; hogy az anyag mozgását a benne levő erők okozzák; hogy a mozgásoknak és jelenségeknek így létrejövő változatai a tulajdonságoknak, minőségeknek és összetételeknek ama különbözőségéből erednek, amely különbözőség eleve adva van a természetben található elemi anyagokban.

A fizikusok nagy része élettelennek vagy mozgásképtelennek tartotta azokat a testeket, melyek csak külső mozgató vagy ok hatására mozognak. Ebből arra véltek következtetni, hogy a testeket alkotó anyag természeténél fogva teljesen tehetetlen. E tévedésükből nem lábaltak ki akkor sem, mikor látták, hogy valahányszor egy testet magára hagynak vagy mozgásának akadályait eltávolítják, az elkezd esni, azaz a Föld középpontja felé egyenletesen gyorsuló mozgással közeledni. Ehelyett szívesebben tételeztek fel egy képzelt külső okot, melyről fogalmuk sem volt, semhogy elismerjék, hogy a testek saját természetüknél fogva mozognak.

Ezek a filozófusok látták, hogy a fejük fölött végtelen számú hatalmas égitest közös centrum körül igen gyorsan mozog, de ennek ellenére sem szűntek meg e mozgások okául agyrémszerű okokat feltételezni, egészen addig, míg a halhatatlan Newton be nem bizonyította, hogy mindez az égitestek egymás felé való *gravitációjának* a következménye. Pedig már egy igen egyszerű megfigyelés is rávezethette volna a Newton előtti fizikusokat arra, hogy az általuk feltételezett okok mennyire nem elégségesek ekkora okozatok előidézésére. Meggyőződhettek volna a testek ütközésének megfigyeléséből és a mozgás ismert törvényei alapján arról, hogy a mozgás közlése a testek sűrűsége szerint történik s ebből természetesen következtethettek volna arra, hogy az éter vagy a légnemű anyag, lévén végtelenül ritkább a bolygóknál, csupán igen gyenge mozgást tudna közvetíteni.

Ha előítéletek nélkül vizsgálták volna a természetet, régóta rájöhettek volna, hogy az anyag saját erői által hat és mozgásához nincs szüksége semmiféle külső mozgatóra. Észrevehették volna, hogy mihelyt a vegyszereket egymásra hatni képes állapotba hozzuk, azonnal mozgás keletkezik és a keverékben olyan erő működik, mely a legmeglepőbb hatások előidézésére képes. Ha pl. vasport, ként és vizet összevegyítünk, ezek az anyagok egymásra azonnal hatni kezdenek, egyre jobban felmelegszenek, és végül robbanás keletkezik. Ha lisztet vízzel keverünk és az oldatot elzárjuk, bizonyos idő múlva mikroszkópon keresztül megfigyelhetjük, hogy benne szerves lények keletkeznek, s olyan eleven életet élnek, amire a lisztet és a vizet képtelennek hinnénk. Ily módon tehát az élettelen anyag élővé válhat, ami ismét nem más, mint mozgások összessége.

A mozgás keletkezését vagy fejlődését, valamint az anyag energiáját különösen jól megfigyelhetjük azoknál a változásoknál, ahol a tűz, a levegő és a víz kapcsolódik össze. Ezek az elemek, vagy inkább keverékek, bár a legkönnyebbek és legillanékonyabbak, mégis a legalapvetőbb eszközök a természet kezében a legmeglepőbb jelenségek előidézésére; ezekből támad a mennydörgés, a tűzhányó kitörése, a földrengés. A technika hatalmas erejű eszközt nyújt a puskaporban, ha ezt tűzzel hozzuk kapcsolatba. Vagyis a legszörnyűbb hatások olyan anyagok keveredéséből keletkeznek, melyeket holtaknak és tehetetleneknek hiszünk.

Mindezek a tények cáfolhatatlanul bizonyítják, hogy a mozgás az anyagban minden külső tényező közbejötte nélkül támad, növekszik és gyorsul. Rá vagyunk kényszeritve arra a következtetésre, hogy ez a mozgás szükségképpi következménye változhatatlan törvényeknek a különböző elemekben és ezek kombinációiban benne rejlő lényegnek és tulajdonságoknak. Nincs-e jogunk az eddigi példákból arra következtetni, hogy még számtalan más kombináció is létezik, ami különféle mozgásokat hoz létre az anyagban anélkül, hogy ennek magyarázatára fel kellene tételeznünk olyan tényezőket, melyeket megismerni sokkal nehezebb, mint az általuk állítólag előidézett hatásokat?

Ha az emberek figyelmet fordítottak volna arra, ami a szemük előtt történik, nem kerestek volna a természet fölött egy tőle különböző erőt, amely azt mozgásba hozza és amely nélkül a természet nem tudna mozogni. Ha a természetet úgy tekintjük, mint teljesen passzív, minőség nélküli. holt anyagok halmazát, akkor nyilván a természet fölött kell keresnünk a mozgások okát. Ha azonban a természetet olyannak tekintjük, amilyen az a valóságban, vagyis olyan egésznek, melynek részei különféle tulajdonságokkal bírnak, ezek szerint működnek, egymásra állandóan hatnak és visszahatnak, súlyuk van, mozognak egy középpont felé, mások ismét attól eltávolodni igyekeznek, vonzzák és taszítják egymást, egyesülnek és különválnak, folytonos ütközésükkel és közlekedésükkel létrehoznak és elpusztítanak mindent, amit látunk: akkor semmi nem kényszeríthet, hogy természetfölötti erőket vegyünk fel a látható jelenségek magyarázatául.

Akik külső okokat ismernek el az anyag fölött, azoknak fel kell tételezniük, hogy ez az ok idéz elő minden mozgást az anyagban, midőn azt

létrehozza; ez a feltevés egy másikon alapszik, nevezetesen azon, hogy az anyag létének kezdete volt, ez pedig olyan hipotézis, amit eddig senki sem tudott elfogadható érvekkel bizonyítani. A semmiből keletkezés vagy a *teremtés* nem más, mint üres szó, mely nem képes fogalmat adni a világegyetem keletkezéséről, semmi olyan értelme nincs, amire gondolkodásunk építhetne.

Még homályosabbá válik ez a felfogás, ha ráadásul az anyag teremtését vagy formálását egy szellemi lénynek tulajdonítjuk, vagyis olyan lénynek, melynek semmi rokonsága és érintkezése nincs az anyaggal, és amely — mint látni fogjuk — nem lévén térbeli és részekből álló, maga teljesen mozgásképtelen, hiszen a mozgás nem más, mint egy testnek más testekhez képest való változása, aminek során a mozgó test különböző részei a tér különböző pontjait foglalják el. Másrészt mindenki egyetért abban, hogy az anyag teljesen nem semmisülhet meg és nem szűnhet meg létezni. De akkor megérthető-e, hogy valami, ami soha nem szűnhet meg, az valaha is kezdettel bírt?

És ha valaki azt kérdezné, hogy honnan származott az anyag? Azt feleljük, hogy mindig is létezett. És ha azt kérdezné, hogy az anyag honnan kapta a mozgását? Azt feleljük, hogy ugyanazon okból öröktől fogva mozog, mert a mozgás szükségképpi következménye létének, lényegének és elemi tulajdonságainak, aminők a kiterjedés, súly, áthatolhatatlanság, alak stb. A világegyetemet alkotó mindenfajta anyagnak ilyetén lényeges, konstitutív tulajdonságai következtében — melyek nélkül az anyagról fogalmat sem alkothatnánk — nehézkedik egyik anyag a másikra, vonzódik egy központ felé, gyorsul, ütközik, vonzza és taszítja egymást, összekapcsolódik és elkülönül, egyszóval: különböző módon működik és mozog, követve mindenfajta anyag és anyagkombináció sajátos lényegét és energiáját. A lét feltételez tulajdonságokat a létező dologban; mivel a létezőnek tulajdonságai vannak, mozgásmódja szükségképpen következik létmódjából. Ezért a testnek súlya következtében kell esnie; mivel esik, meg kell löknie az útjában álló testeket; mivel sűrű és szilárd, sűrűsége szerint közölnie kell mozgását az érintett testekkel; ha rokonságban áll velük, vegyülnie kell azokkal; ha nincs köztük rokonság, vissza kell verődnie stb.

Mindebből látható, hogy, ha feltesszük az anyag létezését — amire kényszerítve vagyunk —, fel kell tennünk bizonyos tulajdonságait is, melyekből szükségképpen következik az anyag mozgásmódja is. A világegyetem felépítéséhez Descartes-nak csupán anyagra és mozgásra volt szüksége. Egy változó tulajdonságú anyag elégséges volt számára, a különféle mozgások már ennek az anyagnak a létéből, lényegéből és tulajdonságaiból adódtak; a különféle mozgásmódok a különféle létmódok szükségszerű következményei. Tulajdonságok nélkül való anyag teljes lehetetlenség. Ha az anyag létezik, akkor mozognia kell; ha különféle fajtái vannak, sokféle módon kell mozognia. Mivel nem kezdődhetett, öröktől fogva létezik, soha nem szűnik meg létezni és mozogni saját energiájánál fogva és mozgása olyan „modus", mely saját létéből következik.

Az anyag létezése tény. A mozgás létezése ugyancsak tény. Szemeink különféle anyagokat látnak, más-más tulajdonságokkal, amelyek szerint

egymástól különböznek és különféle kombinációkat alkotnak. Nagy tévedés azt hinni, hogy az anyag homogén test, melynek részei nem különböznek egymástól. Még ugyanannak az állatfajnak általunk ismert egyedei között sincs egy sem, amelyik a másikhoz tökéletesen hasonlítana. És ennek így is kell lennie; pusztán a térbeli helyzet különbségéből szükségképpen ki kell fejlődnie nem csupán a modifikáció kisebb-nagyobb különbségeinek, de a lényeget, a tulajdonságokat, az egész lényt érintő különbségeknek is.

Ezt a tapasztalat által mindig megerősített elvet mérlegelve, meggyőződünk arról, hogy a testeket felépítő elemek vagy elemi anyagok nem egyforma természetűek és ezért nincsenek egyforma tulajdonságaik, modifikációik, mozgásmódjaik sem. Amúgy is különböző működésük vagy mozgásuk egyre különbözőbbé válik, egészen a végtelenségig: növekszik vagy csökken, gyorsul vagy lassul, saját maguk és a velük kapcsolatba jutó anyagok összetétele, méretei, súlya, sűrűsége és térfogata szerint. A tűz eleme szemmel láthatóan aktívabb és mozgékonyabb, mint a föld eleme. Ez utóbbi szilárdabb és súlyosabb, mint a tűz, a levegő és a víz; ezeknek az elemeknek a testek összetételében szereplő mennyisége szerint különböző lesz a testek működése és mozgása, ami így mintegy alkotóelemeik mozgásából fog összetevődni. Úgy látszik, hogy a természetben a tűz az aktivitás eleme, mintegy termékeny kovász, amely erjeszti a tömeget és életet ad neki. A föld a testek szilárdsági princípiumának látszik, áthatolhatatlansága és részeinek erős kapcsolódása által. A víz alkalmas eszköz a testek vegyülésének előmozdítására, miközben maga is alkotórésszé válik. Végül a levegő olyan fluidum, mely biztosítja a többi elem mozgásához szükséges teret és ezenfelül maga is elegyedni tud velük. Ezek az elemek, melyeket érzékszerveink tisztán sohasem észlelnek, egymást állandóan mozgásba hozzák, hatnak és visszahatnak, vegyülnek és elkülönülnek, vonzzák és taszítják egymást és ebből magyarázható az általunk látott jelenségek kialakulása. Mozgásuk szünet nélkül egymásból következik: hol okok, hol pedig okozatok és a keletkezésnek és elmúlásnak, összetételnek és széthullásnak hatalmas körét alkotják, melynek nem volt kezdete és soha nem lesz vége. Vagyis a természet nem más, mint szünet nélkül egymásból következő okoknak és okozatoknak hatalmas láncolata. Az egyedi létezők mozgása az általános mozgástól függ, melyet ismét az egyedi mozgások tartanak fönt. Ez utóbbiak erősödnek vagy gyengülnek, gyorsulnak vagy lassulnak, egyszerűsödnek vagy bonyolódnak, keletkeznek vagy elmúlnak, összetételük vagy körülményeik szerint, melyek a mozgó testek irányát, törekvését, törvényeit, lét- és mozgásmódját minden pillanatban változtatják. Ennél magasabbra hágva keresni az anyag mozgásának és eredetének az okát: csak a nehézségek fokozását jelentené és vizsgálódásunkat teljesen kivonná az érzékszervek ellenőrzése alól. Megismerni és megítélni pedig csak azokat az okokat tudjuk, melyek hatnak érzékeinkre és mozgásba hozzák azokat. Elégedjünk meg tehát annak a megállapításával, hogy az anyag mindig létezett, hogy saját lényegénél fogva mozog, hogy a természet minden jelensége a benne foglalt különféle anyagok mozgásából származik és ezért a természet, mint a főnixmadár, hamuiból folytonosan új életre támad.

III. FEJEZET

AZ ANYAGRÓL, ANNAK KÜLÖNFÉLE ÖSSZETÉTELEIROL ÉS MOZGÁSÁRÓL, VAGYIS A TERMÉSZET FOLYÁSÁRÓL

(...) Minden anyag közös tulajdonsága a kiterjedés, oszthatóság, áthatolhatatlanság, alakíthatóság, mozgékonyság, vagyis az egy tömegben való mozgásképesség. E minden anyagban meglevő általános és közös tulajdonságokon kívül a tűz anyagának még az a sajátos tulajdonsága is megvan, hogy sajátos mozgása érzékszerveinkben a meleg ingerét kelti, továbbá egy olyan mozgása is van, mely szemünkben fényingert kelt. A vas mint anyag általában kiterjedt, osztható, alakítható, tömegben mozgatható. Ha már most a tűz anyaga bizonyos mértékben vagy mennyiségben összekapcsolódik vele, a vas legott két új tulajdonságot nyer, nevezetesen a meleg és a fény ingerét felkeltő képességet, amivel előbb egyáltalán nem rendelkezett. Mindezek a sajátságok tőle elválaszthatatlanok és a belőlük adódó jelenségek a szó legszigorúbb értelmében szükségszerűek.

Bárcsak kissé is megfigyelnénk a természet útjait, bárcsak követnénk nyomon a létezők állapotait, melyeken tulajdonságaik következtében szükségképpen át kell menniük: legott rájönnénk, hogy egyedül a mozgásnak köszönhető az anyag minden változása, összetétele, formája, vagyis minden módosulása. A mozgás az, ami által minden létező keletkezik, változik, növekszik és elpusztul. A mozgás változtatja a dolgok jellegét, ad vagy vesz el tulajdonságokat és szabja meg azt, hogy ha egy létező elért egy bizonyos rangfokot vagy helyet, azt újból el kell hagynia, hogy egy másik helyet foglaljon el és ezzel hozzájáruljon lényegben, rangban és fajban tőle teljesen különböző lények születéséhez, fennmaradásához és pusztulásához.

A természet három tartományában — ahogy a fizikusok szokták nevezni — a mozgás révén állandó átköltözés, átváltozás, az anyag molekuláinak folytonos körforgása folyik. A természetnek hol itt, hol amott van szüksége az anyagokra; a molekulák, miután egyfajta összetevődésükkel sajátos lényegű, minőségű és funkciójú dolgokat alkottak, feloldódnak és könnyebben vagy nehezebben szétválnak és új módon összetevődve új lényeket alkotnak. (...)

Az állatok, növények és ásványok bizonyos idő múltán a természetnek, vagyis a dolgok egyetemes tömegének, általános tárházának visszaadják azokat az elemeket, melyeket onnan kölcsönöztek. A Föld visszakapja a testnek azt a részét, melynek alapját és szilárdságát megadta. A levegő megtelik a vele rokon részekkel, melyek a legfinomabbak és legkönnyebbek. A víz elviszi azt, amit fel tud oldani. A tűz felszabadul kötelékeiből és más testekkel tud elvegyülni. Az állatnak ily módon elkülönülő, szétfolyó, átdolgozott, szétszóródó elemi részeiből új összetételek keletkeznek, és ezek új lények táplálására, fenntartására és elpusztítására szolgálnak, közöttük a növények táplálására is, melyek megérve ismét újabb állatokat táplálnak és tartanak fenn. Ezek aztán ugyanazt a pályát futják be, mint a megelőzők.

Ilyen a természet állandó folyása, ilyen az örökkévaló kör, melyet min-

den létezőnek be kell futnia. Így hozza létre, tartja fenn egy ideig, majd semmisíti meg a mozgás a világegyetem egyik részét a másik után, miközben a létezés mennyiségének az összege mindig azonos marad. A természet változatai Napokat hoznak létre, melyek megannyi naprendszer központjává lesznek; bolygókat alkotnak, melyek saját lényegüknél fogva gravitálnak és írják le pályáikat e Napok körül; lassan a mozgás egyiket is, másikat is megváltoztatja; és egy napon talán szerte fogja szórni a részeket, melyekből e csodálatos tömegeket felépítette, és mindezt az ember, kurta létének során, csak mellékesen fogja észrevenni.

Vagyis az anyagban benne rejlő állandó mozgás az, ami minden létezőt változtat és szétrombol, ami minden pillanatban elvesz tulajdonságokat, hogy helyükbe másokat adjon; a mozgás változtatja meg a dolgok aktuális lényegét s ezzel megváltoztatja rendjüket, irányukat, tendenciájukat, a lét- és mozgásmódjukat megszabó törvényeket is, kezdve a föld mélyében a rokon és hasonló molekulák benső kapcsolódása által keletkező kőzettől egészen a Napig, az égő anyagoknak e hatalmas világító tárházáig, kezdve az osztrigától egészen a cselekvő és gondolkodó emberig: szakadatlan előrehaladást látunk, az összetételek és mozgások folytonos láncolatát, amiből lények keletkeznek, melyek egymástól csupán anyagi elemeik változataiban, összetételében és arányában különböznek, és innen származik lét- és mozgásmódjuk végtelen különfélesége. A nemzés, a táplálkozás, az önfenntartás soha nem más, mint anyagoknak különféle összetevődése és ez anyagok mindegyikének megvan a maga sajátos mozgása, melyet meghatározott és állandó törvények szabnak meg s amelyek szükségszerű változásokat idéznek elő. Az állatok, növények és ásványok keletkezésében, növekedésében és önálló létében soha mást nem találunk, mint anyagokat, melyek összetevődnek, társulnak, felhalmozódnak, kiterjednek és lépésről lépésre alakítják ki az érző, élő, vegetáló vagy e képességekkel nem rendelkező lényeket. És ugyanezek az anyagok, miután egy ideig sajátos formában léteztek, pusztulásuk által kényszerülnek újabb lények létrehozására.

IV. FEJEZET

A MINDEN TERMÉSZETI JELENSÉGRE ÉRVÉNYES MOZGÁSTÖRVÉNYEKRŐL. A VONZÁSRÓL ÉS TASZÍTÁSRÓL. A TEHETETLENSÉGI ERŐRŐL A SZÜKSÉGSZERŰSÉGRŐL

Az emberek nem lepődnek meg az olyan eseményeken, melyeknek ismerik az okait. Ezeket az okokat azért vélik megismerhetni, mert azonos és közvetlen módon hatnak, vagy mert az általuk okozott mozgások egyszerűek; a súlyánál fogva lehulló kő csupán a filozófust készteti gondolkodásra, mert az ő számára a legközvetlenebbül ható okoknak és a legegyszerűbb mozgásoknak hatásmódja éppoly titokzatos misztérium, mint a távolabbi okoké és a legösszetettebb mozgásoké. A laikus soha nem próbálja elemezni a számára ismerős jelenségeket, és nem vezeti vissza végső elvekre. Semmi meglepőt nem lát a kő esésében, ami további kutatást érdemelne. Newtonnak kellett lennie, aki észrevette, hogy a súlyos

testek esése minden figyelmet megérdemlő jelenség. Egy mélyen gondolkodó fizikus bölcsessége volt szükséges azoknak a törvényeknek a felfedezéséhez, melyek szerint a testek esnek és mozgásukat átadják más testeknek. És végül nemegyszer a leggyakorlottabb gondolkodó szomorúan észleli, hogy a legegyszerűbb és leghétköznapibb jelenségek is kisiklanak kezei közül és megmagyarázhatatlanok maradnak számára.

Az észlelt jelenségek csak akkor ösztönöznek ábrándozásra és gondolkodásra, ha rendkívüliek, szokatlanok, vagyis ha szemeink még nem szoktak hozzájuk, és nem ismerjük az észlelt ok működésének az energiáját. Nincs európai ember, aki ne észlelte volna már a puskapor valamiféle hatását; a munkás, aki előállításán dolgozik, nem gyanít mögötte semmi csodát, hiszen naponta kezeli azokat az anyagokat, melyekből a puskapor összetevődik. Ezzel szemben az indián a puskapor működését isteni hatalom hatásának, erejét pedig természetfelettinek tartja. A mennydörgést a laikus az égi bosszú eszközének tartja, mivel igazi okát nem ismeri; viszont a fizikus az elektromos anyag természetes hatásának tekinti, bár még maga is távol van tőle, hogy ezt az okot tökéletesen ismerje.

Bizonyos azonban, hogy ha egy okot látunk működni, annak hatását természetesnek tartjuk; ha már hozzászoktunk és megbarátkoztunk vele, úgy hisszük, hogy megismertük és hatása többé nem meglepő. Ezzel szemben, mihelyt szokatlan eseményt látunk, melynek nem ismerjük az okát, gondolkodásunk rögtön munkába kezd és nyugtalankodik az esemény további kihatásai miatt; különösen akkor válik élénkké, ha úgy hiszi, hogy létérdeke is szóban forog és zavara aszerint növekszik, amilyen mértékben bebeszéli magának, hogy mennyire fontos megismernie az illető igen jelentős okot. Ha azután érzékszerveink tökéletlensége folytán gyakran éppen a legnagyobb hévvel kutatott és a bennünket leginkább érdeklő okokat és okozatokat nem tudjuk megérteni; képzeletünkhöz folyamodunk, amely a félelemtől megzavarva kétes értékű kalauzzá válik és agyrémeket teremt, vagy képzelt okokkal magyarázza a minket nyugtalanító jelenségeket. Az emberi lélek ilyetén alkatának a következménye, mint később látni fogjuk, minden vallási eltévelyedése az embernek, aki afölötti reménytelenségében, hogy nem tudja az őt nyugtalanító vagy elpusztító jelenségeket természetes okaikra visszavezetni: agyában képzelt okokat teremtett, melyekből aztán sok badarság származott.

Mindez nem változtat azon, hogy a természetben csak természetes okok és okozatok létezhetnek. Minden itt keletkező mozgás állandó és szükségképpi törvényeket követ. Az általunk felismerhető vagy megismerhető törvényszerűségek elégségesek az általunk láthatatlanok felfedezésére, vagy legalább analógia útján való megítélésére. És a természetet figyelmesen tanulmányozva azt találjuk, hogy az általunk észlelhető mozgásfajták nem is különböznek oly nagyon az előttünk rejtve maradóktól. Az okozatuktól egészen távoli okok kétségkívül közvetítő okok révén hatnak, és ezek segélyével nemegyszer el tudunk jutni az első okokhoz. És ha az okok láncolatában akadályok bukkannak fel, melyek megnehezítik kutatásukat, vállalkoznunk kell azok legyőzésére. Ha pedig nem tudunk sikert elérni, akkor sincs soha jogunk feltételezni, hogy az oksági lánc megszakadt, vagy hogy a ható ok természetfeletti. Ilyenkor elégedjünk meg annak

beismerésével, hogy a természetnek vannak olyan erői, melyeket nem ismerünk, de soha ne helyettesítsük az ismeretlen okokat fantómokkal, fikciókkal, vagy értelmetlen szavakkal, mert ezzel csak annyit érünk el, hogy tudatlanságunk megszilárdul, a kutatás megszűnik és makacsul megmaradunk tévedéseinkben.

Bár tudatlanok vagyunk a természet útjait illetően, és nem ismerjük a létezők lényegét, tulajdonságait, elemeiket, arányaikat és összetételüket, mégis ismerjük azokat az egyszerű és általános törvényeket, melyek szerint a testek mozognak és látjuk, hogy néhány ezek közül a törvények közül kivétel nélkül érvényes. Ha egyes esetekben érvényteleneknek látszanak, gyakran éppen ezért tudjuk felfedezni azt az okot, amely egyéb okokkal kapcsolódva megakadályozza a testet, hogy a várt módon viselkedjék. Tudjuk például, hogy a puskapornak tűz hatására szükségképpen fel kell robbannia; ha a hatás nem következik be, jogunk van arra következtetni — érzékeink tanúsága nélkül is —, hogy a puskapor nedves vagy olyan anyaggal keveredett, amely megakadályozza a robbanást. Vagy tudjuk, hogy az ember minden cselekedetében önnön boldogságára törekszik; ha úgy látjuk, hogy valaki ennek ellenére saját romlásán dolgozik és árt önmagának, jogunk van arra következtetni, hogy természetes törekvéseivel ellenkező ok mozgatja, valamely előítélet ejti tévedésbe, vagy tudatlansága miatt egyáltalán nem látja, hogy tettei mivel fenyegetik saját magát. Ha a létezők minden mozgása egyszerű lenne, akkor könnyen megismerhetnénk őket és bizonyosak lehetnénk az okok hatásai felől, ha működésük nem bonyolódnék. Tudom, hogy a hulló kőnek függőlegesen kell esnie; tudom, hogy ferde úton kell haladnia, ha ütközés folytán egy másik test megváltoztatja az irányát; de már nem tudom, hogy milyen lesz a pályája, ha esésében több ellentétes és felváltva ható erő fogja zavarni; ezek az erők kényszeríthetik parabolikus, kör alakú, elliptikus stb. pálya befutására.

A legbonyolultabb mozgások sem egyebek, mint egyszerű mozgások összetétele. Ezért, ha ismerni fogjuk a létezőknek és mozgásuknak általános törvényeit, csupán szét kell szednünk és elemeznünk kell őket, hogy felfedezzük összetételüket. És a tapasztalat megtanít a várható következmények megismerésére; látni fogjuk, hogy igen egyszerű mozgások az okai a testeket felépítő különféle anyagok szükségszerű találkozásának. Továbbá: ezeknek a különböző lényegű és tulajdonságú anyagoknak megvan a maguk sajátos működési és mozgásmódjuk. Végül: a test mozgása nem más, mint az összetevő részmozgások összege.

Az általunk ismert anyagok közül egyesek állandóan készen állnak a vegyülésre, míg mások erre képtelenek; a vegyülésre képesek többé vagy kevésbé benső és tartós összetételeket alkotnak, azaz többé-kevésbé képesek megőrizni állapotukat és ellenállnak a feloldódásnak. Így a *szilárd*nak nevezett testek javarésze homogén, hasonló, egyformán vegyülésre hajlamos részekből áll és ezeknek erői közös célra törekszenek. A testek alkotórészeinek vagy elemeinek szükségük van — hogy úgy mondjuk — egymás támogatására, hogy fennmaradásukat, együttesüket és szilárdságukat biztosítsák. Olyan igazság ez, mely egyaránt érvényes mind a *fizikai*, mind az ún. *szellemi* világban.

Az anyagoknak és testeknek emez egymáshoz viszonyított diszpozícióján alapulnak azok a hatásmódok, melyeket a természetbúvárok *vonzás*nak és *taszítás*nak, *szimpátiá*nak és *antipátiá*nak, *rokonság*nak vagy *viszony*nak neveznek. A lélekbúvárok (moralisták) e hajlamokat és azok hatását *szeretet*nek és *gyűlölet*nek, *rokonszenv*nek vagy *ellenszenv*nek nevezik. Az ember, mint minden természeti lény, vonzó és taszító mozgást végez; a belsejében lezajló mozgások ettől csak abban különböznek, hogy kevésbé nyilvánvalóak és gyakran nem is ismerjük sem előidéző okaikat, sem működési módjukat.

Bármint legyen is, számunkra elégséges annak a tudása, hogy van egy változatlan törvény, mely szerint egyes testek kisebb-nagyobb könnyűséggel vegyülnek egymással, míg mások egyáltalán nem vegyülnek. A víz vegyül a sókkal, de egyáltalán nem vegyül az olajokkal. Egyes vegyületek igen erősek, mint pl. a fémek, mások viszont gyengék és könnyen bomlanak. Egyes testek önmagukban nem vegyülnek, de más közvetítő vagy összekötő testek segélyével erre képessé válnak: így pl. az olaj és a víz is vegyül és szappant alkot, ha valamely alkáli sót adunk hozzájuk. Mindezekből a különféle módokon és arányokban vegyülő anyagokból jönnek létre a testek, a fizikai és szellemi egységek. Ezek tulajdonságaikban és lényegükben egymástól igen különbözőek, hatásmódjuk is többé-kevésbé bonyolult és nehezen megismerhető, mindig aszerint, hogy milyenek az őket felépítő elemek vagy anyagok, illetőleg ezeknek az anyagoknak a különféle módosulásai.

Így a testeket felépítő elemi és láthatatlan molekulák a kölcsönös vonzás révén láthatókká válnak, keverékeket, felhalmozódó tömegeket alkotnak azoknak a rokon anyagoknak az egyesülése által, melyek lényegük szerint alkalmasak az egyesülésre. Ugyanezek a testek feloldódnak, elvesztik egységüket, ha az egységgel szemben ellenséges anyag hatása lép fel. Így alakul ki a növény, a fém, az állat, az ember és mindegyik a maga rendszerében vagy rendfokán növekszik, létét fenntartja éppen a benne egyesülő és őt fenntartó, erősítő rokonanyagok állandó vonzása által. Ezért van az, hogy egyes anyagok táplálják az embert, mások megölik, egyesek ízletesek, táplálók, mások undorítóak és kártékonyak. És végül — hogy soha ne válasszuk el a fizikai törvényeket a lelkiektől —, ugyanígy történik, hogy az emberek kölcsönös szükségleteik által egymáshoz vonzódva egységeket alkotnak s ezeket nevezzük házasságnak, családnak, társadalomnak, barátságnak, kapcsolatnak. Ezeket az egységeket az erény fenntartja és erősíti, a bűn pedig gyengíti vagy teljesen feloldja.

Bármilyen a létezők természete és összetétele, mozgásuknak mindig iránya vagy tendenciája van: a mozgást nem tudjuk irány nélkül elképzelni. Ezt az irányt a létezők tulajdonságai szabják meg. Mivel pedig a létezőnek adott tulajdonságai vannak, mozgása szükségszerű, azaz azt a törvényt követi, melyet éppen ezek a tulajdonságok változhatatlanul meghatároznak; ezek a tulajdonságok teszik a létezőt azzá, ami és ezek szabják meg mozgásmódját, mely mindig létmódjának következménye. De mi hát ez a minden létezőnél észlelhető általános és közös irány vagy törekvés? Ez nem más, mint tényleges létének megőrzése, vagyis fennmaradása, erő-

södése, a reá nézve kedvezőnek vonzása és a kártékonynak taszítása, azaz ellenállás a természetes törekvésével ellentétes behatásokkal szemben.

Létezni annyi, mint a meghatározott lényeknek megfelelő módon mozogni. Fennmaradni annyi, mint úgy mozogni és mozgatni, hogy ebből a létezés megmaradása adódjék, vagyis vonzani a létet erősítő anyagokat és eltávolítani az azt gyengítőket és kártékonyakat. Eszerint törekszik minden általunk ismert lény létét a maga módján fenntartani. A kő részeinek erős adhéziója által áll ellent annak, hogy szétzúzzák. A szerves lények bonyolultabb eszközökkel tartják fenn magukat, de mindig olyanokkal, melyek segítenek létüket fenntartani szemben az ártalmas dolgokkal. Az ember testi és lelki mivoltában egyaránt, mint élő, érző, gondolkodó és cselekvő lény, életének minden pillanatában arra törekszik, hogy egyrészt megszerezze azt, ami neki tetszik, vagyis ami lényének megfelelő, másrészt, hogy eltávolítsa magától, ami árthat neki.

Tehát a létezők minden energiája, ereje, képessége állandóan egy közös cél felé irányul és ez a fennmaradás. A természetkutatók e törekvést vagy irányt *ön-gravitációnak* nevezik; Newton *tehetetlenségi* erőnek hívja; a lélekbúvárok az ember önszeretetének nevezték el. Ez utóbbi nem egyéb, mint önfenntartási törekvés, vágy a boldogság után, a jólét és szépség szeretete, készség egyrészt minden kedvezőnek látszó dolog megszerzésére, másrészt határozott ellenszenv a létet zavaró vagy fenyegető minden dologgal szemben: az emberiség minden egyedének ősi és közös érzései ezek, melyeknek kielégítésére minden képességét latbaveti, és amelyek minden szenvedélyének, akaratának és cselekvésének állandó tárgyai és célja. Ez az *ön-gravitáció* tehát az embernek és minden más lénynek szükségszerű képessége s ezek a lények minden eszközzel a létükben való megmaradásra törekszenek mindaddig, míg valami meg nem rontja szerkezetük rendjét vagy elemi tendenciájukat.

Minden ok okozatot idéz elő; okozat nem lehetséges ok nélkül. Minden hatást valamely többé-kevésbé észlelhető mozgás követ, a hatást befogadó testben végbemenő kisebb-nagyobb változás. De minden mozgást, minden hatásmódot, mint már láttuk, meghatároz a testek természete, lényege, tulajdonságai, összetétele. Ebből következik, hogy a létezők minden mozgása és hatásmódja bizonyos okokból folyik. Mivel pedig ezek az okok csak saját létmódjuk vagy lényeges tulajdonságaik szerint tudnak hatni és mozogni, mindebből azt is kell következtetnem, hogy minden jelenség szükségszerű, és adott körülmények és tulajdonságok esetén a természetben egyetlen létező sem viselkedhet másként, mint ahogy viselkedik.

A szükségszerűség a csalhatatlan és állandó kapocs az okok és okozataik között. A tűz szükségszerűen égeti meg a hatótávolába eső gyúlékony anyagokat. Az ember szükségszerűen vágyik az után, ami jólétére hasznos vagy annak látszik. A természet minden jelenségben szükségszerűen annak saját lényege szerint működik. Minden természeti lény szükségszerűen a maga különleges lényege szerint működik.

A mozgás köti össze a mindenséget részeivel és e részeket a mindenséggel. Ezért a világegyetemben minden összefügg: ez hatalmas láncolata az okoknak és okozatoknak, melyek szüntelenül egymásból következnek. Hacsak kicsit is gondolkozunk, fel kell ismernünk, hogy minden,

amit csak látunk, *szükségszerű* és nem létezhet másképpen. Minden, ami látható vagy láthatatlan, meghatározott törvények szerint működik. Ezek a törvények szabják meg, hogy a súlyos testek esnek, a könnyűek emelkednek, a rokon anyagok vonzzák egymást, minden lény törekszik fennmaradni, az ember dédelgeti önmagát, szereti — ha ezt felismerte —, ami előnyös, és megveti azt, ami káros. Végül be kell látnunk azt is, hogy nem létezhetnek független energiák, elszigetelt okok, kiszakított folyamatok egy olyan természetben, melyben minden létező szünet nélkül hat egymásra és amely maga sem más, mint örökös körforgása a szükségszerű törvények szerint keltett és befogadott mozgásoknak.

Két példa szolgáljon fent megfogalmazott elvünk megvilágítására: az egyik legyen fizikai, a másik szellemi. A heves szél által felkevert porfelhőben — bármennyire kaotikusnak látjuk —, avagy az ellentétes szelek félelmetes vihara által keltett szökőárban nincs egyetlen porszem vagy víz-molekula, melynek a helyzete *véletlen* volna, amely ne elégséges ok hatására foglalná el a helyét és amely ne szigorúan megszabott módon viselkednék. Egy geométer, aki pontosan ismerné a fenti két esetben ható különböző erőket és a mozgó molekulák tulajdonságait, ki tudná mutatni, hogy az adott okok alapján minden molekulának pontosan úgy kell viselkednie és nem viselkedhet másként, mint ahogy valóban viselkedik.

Azokban a félelmetes megrázkódtatásokban, melyek néha megmozgatják a társadalmakat és gyakorta képesek birodalmakat felborítani: nincs a forradalomban rombolóként vagy áldozatként résztvevőnek egyetlen tette, egyetlen szava, egyetlen gondolata, egyetlen akarása, vagy egyetlen szenvedélye, amely ne volna szükségszerű, amely ne hatna előírt módon, amely elkerülhetetlenül ne érné el a maga hatását és mindezt azon hely szerint, amit a szereplő elfoglal ebben a szellemi forgószélben. Mindez világos lenne olyan értelem számára, amely ismerné és áttekintené a forradalom szereplőinek összes testi és lelki akcióit és reakcióit.

Végül pedig, ha a természetben minden összefügg, ha egyik mozgás a másikból születik (ha gyakran nem tudjuk is észlelni rejtett kapcsolatukat), akkor bizonyos, hogy nincs olyan kicsiny vagy távoli ok, amely ne volna képes néha a legnagyobb és legközvetlenebb hatást gyakorolni reánk. Talán Líbia-sivatag térein gyülekeznek annak a viharnak a kezdetei, mely a szelek szárnyán hozzánk érkezik, megváltoztatja atmoszféránkat, és befolyásolja egy olyan ember vérmérsékletét és szenvedélyeit, aki adottságai révén sok emberre tud hatni és aki saját kénye-kedve szerint fog dönteni nemzetek jövendő sorsáról.

Való igaz, hogy az ember a természetben él és annak egy része. Saját lényegének törvényei szerint fejt ki itt hatásokat és fogadja be — többékevésbé észrevehető módon — a környező létezők hatásait, melyek viszont a saját lényegük törvényeihez igazodnak. Ilyen módon az ember sokféleképpen megváltozik, de tettei mindig a saját és a reá ható és őt megváltoztató dolgok energiáiból tevődnek össze. Íme, ez az, ami oly különféleképpen és néha annyira ellentmondóan határozza meg gondolatait, nézeteit, szándékait, tetteit, egyszóval a benne lezajló látható vagy láthatatlan mozgásokat. A következőkben alkalmunk lesz ezt a manapság annyit vitatott igazságot teljesen megvilágítani; e helyen elégséges általánosság-

ban annyit bizonyítani, hogy a természetben minden szükségszerű és hogy benne semmi sem működhet másként, mint ahogyan működik.

A lépésről lépésre közölt és kapott mozgások létesítenek viszonyt és kapcsolatot a létezők különféle rendszerei között; a vonzás összetartja őket a kölcsönhatásuk körén belül, a taszítás pedig feloldja és elválasztja őket: a vonzás megőrzi és erősíti, a taszítás gyengíti és elpusztítja őket. Ha már összetevődtek, e létmódjukban a tehetetlenségi erő által igyekeznek megmaradni. Ez azonban nem lehetséges, mert a reájuk ható egyéb létezők állandóan befolyásolják őket: alakváltozásuk, feloldódásuk szükséges az élethez, a természet megmaradásához, ami az egyetlen cél, amit a természetben felismerhetünk, ami felé szüntelen törekedni látjuk és amit követ akkor, amikor szüntelen elpusztítja és újra létrehozza az alárendelt összes lényeket és ezek kénytelenek törvényeinek engedelmeskedni és részt venni a maguk módján a nagy egész fenntartásában.

Tehát minden létező olyan egyed a nagy családban, melynek szükségszerű feladata van az általános tevékenységen belül. Minden test a saját lényegéből következő törvények szerint működik, de közben egy pillanatra sem hághatja át magának a természetnek a törvényeit sem: központi erő ez, melynek alá van rendelve minden erő, minden lényeg, minden energia és ez szabályozza minden létező mozgását. Saját lényegéből következően kényszeríti a létezőket, hogy különféle módon vegyenek részt egyetemes tervében. És ez a terv nem más, mint az élet, a tevékenység, a mindenség fennmaradása részeinek folytonos változása által. E célját a természet úgy éri el, hogy egyik részt a másikkal mozgásba hozza, ez kapcsolatokat létesít és old fel közöttük, ad nekik és elvesz tőlük formákat, vegyületeket, minőségeket, melyek birtokában egy ideig bizonyos módon működnek, s melyektől megfosztva később egészen más módon fognak létezni. A természet ily módon fejleszti és változtatja, növeli és csökkenti, közel hozza vagy eltávolítja, alakítja vagy elpusztítja a létezőket aszerint, amint az szükséges a mindenség fenntartásához, amire törekedni a természet lényegéből folyó szükségszerűség.

Ez az ellenállhatatlan erő, ez az egyetemes kényszer, ez az általános energia nem más, mint a dolgok ama természetének következménye, hogy mindig minden állandó és változatlan törvények szerint történik. Ezek a törvények ugyanazok mind az egész természet, mind a bennefoglalt lények számára. A természet tevékeny vagy élő egész, melynek minden része szükségszerűen és öntudatlanul részt vesz a tevékenység, a lét és az élet fenntartásában; a természet szükségszerűen létezik és működik és minden természeti lény szükségszerűen működik együtt tevékeny létének fenntartásában. A következőkben látni fogjuk, hogy az emberek képzelete mennyit küszködött, hogy fogalmat alkosson a természet energiájáról, amit megszemélyesítettek és önmaguktól különbözőnek hittek. Azután meg fogjuk vizsgálni azokat a nevetséges és kártékony fikciókat is, melyeket — nem ismervén a természetet — kiagyaltak azért, hogy meggátolják a természet folyását, hogy felfüggesszék örök törvényeit, hogy akadályozzák a szükségszerűség érvényesülését.

Holbach: A természet rendszere.
Akadémiai Kiadó 1954. 7—41. old. (Rövidítve)

a francia materializmus legkiemelkedőbb alakja. 1713-ban született és 1784-ben halt meg.

Az akkori materializmus metafizikus jellegét több lényeges ponton elégtelennek érezte, bár áttörni nem tudta.

A minőség objektivitása, az anyag és a mozgás elválaszthatatlan egysége volt az egyik ilyen kérdés, amire érdeklődése irányult. Szorosan összekapcsolta az anyag minőségi sokféleségét és önmozgását. Azt vallotta, hogy az anyag önmozgása éppen minőségi sokféleségéből adódik, hiszen a sokféleség sok ellentétes és különböző hatást és ellenhatást jelent, ez pedig maga a mozgás.

Az élő és az élettelen anyag viszonyának kérdése volt a másik problémakör, ahol elégtelennek érezte a metafizikus materialista megoldást. Nem fogadta el, hogy az élő anyag gép, élettelen, de azt sem, hogy az élőt az isten teremtette. Szerinte az élő és az élettelen között nincs áthághatatlan határ. Az élő az élettelenből keletkezett.

Az élő anyag létrejöttére vonatkozó felfogása azonban ennek ellenére metafizikus maradt, mivel az élő anyagot, passziv formában már az élettelenben is feltételezte és igy az élő anyag létrejötte csupán ennek mennyiségi és aktív formává való kibontakozását jelentette.

Társadalomfilozófiájában Diderot is idealista. Eljutott a forradalom szükségszerűségének gondolatáig, s a magántulajdonon alapuló társadalom erkölcsi világának kritikájáig. Rousseauval ellentétben azonban nem visszafelé, hanem előre akart menni a történelemben.

Diderot harcolt a vallás, később a deizmus ellen is. Éles ellenfele volt a szubjektív idealista gondolkodóknak.

Főbb filozófiai művei: „Filozófiai gondolatok", „Levél a vakokról", „Gondolatok a természet értelmezéséről", „Filozófiai elvek az anyagról és a mozgásról", „D'Alembert és Diderot beszélgetése", „D'Alembert álma".

DIDEROT: GONDOLATOK A TERMÉSZET ÉRTELMEZÉSÉRŐL

(RÉSZLETEK)

A TERMÉSZET ÉRTELMEZÉSÉRŐL

VII

Amíg a dolgok csupán értelmünkben léteznek, addig csak vélemények. Ezek a fogalmak lehetnek igazak vagy tévesek, elismertek vagy vitásak. Csupán a külső világhoz kapcsolódva válnak igazán szilárddá. Ezt a kapcsolatot vagy a tapasztalatok szakadatlan sorozata teremti meg, vagy az elméleti megfontolások szakadatlan sorozata, mely részben megfigyelésre, részben a kísérletre támaszkodik; megteremthetik végül az elméleti megfontolások közé elszórt megfigyelések is, amelyek úgy helyezkednek el, mint a nehezékek egy két végén rögzített fonalon. Nehezékek nélkül a legkisebb légáramlás is kénye-kedvére lebegtetné a fonalat.

VIII

Ha fogalmaink nem a természet talajából nőttek ki, olyanok lesznek, mint egyes északi erdők, amelyekben nincsenek gyökerei a fáknak. Egy kis szellő, egyetlen egyszerű tény, és máris földre terítve hevernek fák és eszmék.

IX

Az emberek valójában nem is sejtik, mily szigorúak az igazságok kutatásának törvényei, és mily csekély számúak eszközeink. Végeredményben az a teendő, hogy az érzékektől a gondolkodáshoz, a gondolkodástól az érzékekhez fordulunk; folytonosan magunkba szállunk és kilépünk önmagunkból; a méh munkája ez. Hasztalan barangoljuk be az eget és a földet, ha nem térünk vissza a viasztól roskadó kaptárba. Mit sem ér halomba hordani a viaszt, ha nem tudunk belőle lépet készíteni. (...)

XI

Elképedésünket gyakran az okozza, hogy ott is több csodát tételezünk föl, ahol csak egy van, s a természet világában minden jelenség mögé egy-egy külön teremtő aktust képzelünk, pedig a természet talán csak egyetlen ilyen aktust hajtott végre. Sőt, egyenesen úgy látszik, hogy ha a természetnek több ilyen aktusra lett volna szüksége, akkor azok különféle, magukban álló eredményekre vezettek volna; egymástól teljesen független jelenségcsoportok jöttek volna létre, és több helyen is megszakadt volna

az a mindent átfogó láncolat, amelyet a filozófusok folytonosnak tekintenek. Egyetlen tény tökéletes függetlensége összeférhetetlen az egész eszméjével, márpedig az egész eszméje nélkül nincs filozófia.

XII

Mintha a természet örömét lelné abban, hogy ezer meg ezer módon variálja ugyanazt a szerkezetet. Csak akkor tesz félre egy bizonyosfajta képződményt, ha már minden lehető formában megvalósította egyéni lehetőségeit. Nézzünk körül az élőlények világában; ha rájövünk, hogy nincs egyetlen olyan emlős sem, amely szerep és testalkat (különösen belső szervek) tekintetében ne volna tökéletesen hasonló egy másik emlőshöz, vajon nem arra kell-e gondolnunk, hogy a kezdet kezdetén csupán egyetlen élőlény létezhetett, és a természet mást se tett, mint ennek a lénynek, az összes többi élőlény őstípusának, hosszabbítgatta, rövidítgette, alakítgatta, szaporította vagy elsorvasztotta bizonyos szerveit? Szorítsuk össze ujjainkat, és képzeljük el, hogy a körömképződés nagymértékben fokozódik, és a körmök anyaga addig nő és terjeszkedik, míg végül teljesen beborítja az egész kézfejet: íme: így lesz lóláb az emberi kézből. Nézzük csak meg, hogyan közelítik lassan, fokozatosan egymáshoz az élőlények egy-egy tartományát az őstípus külső burkának folyamatos átalakulásai (bármilyen volt is kezdetben az őstípus), figyeljük meg, hogyan népesítik be a két tartomány határterületeit (már amennyiben egyáltalán beszélhetünk határterületről ott, ahol tulajdonképpen nincs is valódi elkülönülés), szóval hogyan népesítik be ezek az átalakulások a két tartomány határterületeit bizonytalan, kétes jellegű lényekkel, amelyek nagyrészt már elvesztették az egyik tartományra jellemző alakjukat, tulajdonságukat és szerepeiket. Ha pedig mindezt megfigyeltük, nem arra kell-e gondolnunk, hogy csupán egyetlen élőlény létezett a kezdet kezdetén: valamennyi élőlény őstípusa? De akár helyesnek tartják ezt a nézetet, mint Baumann doktor, akár helytelennek, mint Buffon, egy tagadhatatlan: a kísérleti fizika és a racionális filozófia haladása szempontjából és a szervezettől függő jelenségek felderítésénél és magyarázatánál csak ez lehet az egyetlen lényeges hipotézis. A formák nagy változatossága mellett a természet ugyanis nyilván csak azért tarthat fenn annyi hasonlóságot a részletekben, mert gyakran olyasmit hoz felszínre az egyik szerves lényben, amit a másikban elrejtett előlünk. A természet olyan, mint az asszonyok: szívesen öltözik át; egyik ruhája itt, a másik amott mutat belőle valamit, és kitartó híveit az a remény élteti, hogy egy nap majd egész alakját megismerik. (...)

XV

Három fontos eszköz van a kezünkben: a természet megfigyelése, az elmélkedés és a kísérlet. A megfigyelés egybegyűjti a tényeket; az elmélkedés kombinálja őket, a kísérlet pedig ellenőrzi a kombinációk eredményét. A természet megfigyelésében állhatatosságra, az elmélkedésben mélységre, a kísérletezésnél pontosságra van szükség. Ez a három tulajdonság ritkán fordul együtt elő. Ezért van oly kevés teremtő géniusz. (...)

XVIII

A helyes filozófiai módszer az lett volna, és ez lenne ma is: az értelmet az értelemre alkalmazni; az értelmet és a kísérletet az érzékekre; az érzékeket a természetre; a természetet az eszközök felkutatására; az eszközöket a mesterségek felfedésére és tökéletesítésére; aztán pedig a mesterséget eljuttatnánk a néphez, hogy rávezessük a filozófia tiszteletére. (. . .)

LVIII

A homogeneitásra csupán egy lehetséges mód van, a heterogeneitásra viszont végtelenül sok. Aminthogy lehetetlennek tartom egyetlen azonos színnel ábrázolni a természet valamennyi létezőjét, éppúgy lehetetlen, hogy tökéletesen homogén anyagból álljanak. Sőt, úgy sejtem, a jelenségek különféleségét nem is okozhatja akármilyen heterogeneitás. A természeti jelenségek általános felidézéséhez szükséges különféle heterogén anyagokat tehát elemeknek fogom nevezni, az elemek kombinációjának jelenlegi általános eredményét vagy egymást követő általános eredményeit pedig természetnek. Az elemek közt nyilván lényegesek a különbségek, különben minden a homogeneitásból eredhetett volna, mivel minden oda is térhetne vissza. Van, volt vagy lesz olyan természetes vagy mesterséges kombináció, amelyben egy elem a lehető legnagyobb megosztottság állapotában van, volt vagy lesz. A legnagyobb megosztottságnak ebben az állapotában egy-egy elem molekulája tovább már a legteljesebb mértékben oszthatatlan; további oszthatósága már megszegné a természet törvényeit és a kísérleti lehetőségek határát: ezt már csak értelmünkkel képzelhetjük el. A jelek arra mutatnak, hogy a lényegileg heterogén anyagok lehető legnagyobb fokú megosztottsági állapota sem a természetben, sem a kísérletekben nem azonos, következésképpen molekulák szerinti tömegük is lényegileg különbözik egymástól, ugyanakkor azonban önmagukban teljességgel oszthatatlanok. Hány teljesen heterogén vagy elemi anyag létezhetik? Sejtelmünk sincs róla. Mi különbözteti meg egymástól lényegileg az általunk teljes mértékben heterogénnek vagy eleminek tekintett anyagokat? Sejtelmünk sincs róla. Meddig terjed egy elemi anyag oszthatósága akár kísérleti eljárásban, akár a természeti folyamatokban? Sejtelmünk sincs róla stb., stb., stb. A természeti tényezők mellé felvettem a kísérletieket is, mert számtalan tényt nem ismerünk ugyan, és nem is ismerünk meg soha, azonban köztük is van egy, amely még az előbbieknél is kérdésesebb: vajon egy-egy elemi anyag oszthatósága nem terjedt, terjed vagy fog-e tovább terjedni bizonyos kísérleti eljárásokban, mintha csupán a természeti folyamatok hatásának van, volt vagy lesz kitéve? És a most következő első kérdésből az is rögtön kiderül, miért vontam be egyes tételeimbe a múlt, a jelen és a jövő fogalmát, és miért biztosítottam helyet az egymásutániság fogalmának a természet definíciójában.

1. Ha a jelenségek közt nincs kapcsolat, akkor lehetetlen a filozófia. Azonban, ha van is kapcsolat a jelenségek között, állapotuk még mindig lehet változandó. Hogyha viszont a létező állapotnak jellemzője az állandó változás, és a természet műhelyében jelenleg is állandó munka folyik,

akkor a jelenségek közt minden kapcsolat ellenére is lehetetlen a filozófia. Tehát egész természettudományunk éppoly múlékony, mint szavaink. Azt hisszük, a természet történetével foglalkozunk, holott csupán egyetlen pillanat igen hézagos története van szemünk előtt. Felmerül tehát a kérdés: vajon mindig olyanok voltak-e a fémek, mint most; mindig olyanok voltak és lesznek-e a növények, mint most, mindig olyanok voltak és lesznek-e az állatok, mint most stb. Ha mélyen elgondolkozunk egyes jelenségeken, akkor, ó kételkedők, egy kétséget talán meg lehet nektek bocsátanunk; nem azt, hogy teremtette-e valaki a világot, hanem, hogy most is olyan-e a világ, amilyen azelőtt volt és ezután lesz.

2. Az állat- és növényvilág egyedei úgyszólván elkezdődnek, megnőnek, élnek, hanyatlanak és elmúlnak; vajon nem ilyen-e egészben véve a fajok sorsa is? Ha a hit tanításából nem tudnánk, hogy az élőlényeket már a Teremtő keze formálta olyanná, amilyenek jelenleg; ha szabad volna bármily csekély mértékben is megoldatlan kérdésnek tekintenünk keletkezésüket és elmúlásukat, vajon a csupán feltevéseire hagyatkozó filozófusban nem merülne-e föl a gyanú, hogy szétszórt elemekben keveredve az anyag tömegéhez, kezdettől fogva léteztek az élet lehetőségei, és ezek az elemek tömörültek egyszer valahogyan egységbe, amiben nincs semmi lehetetlen. Az elemekből csíra keletkezett, s ez számtalan szervezeti formán és fejlődési állapoton ment keresztül; sorjában szert tett mozgásra, érzésre, eszmékre, gondolkodásra, elmélkedésre, tudatra, érzelmekre, szenvedélyekre, jelekre, mozdulatokra, hangokra, tagolt beszédre, nyelvre, törvényekre, tudományra, művészetekre. Millió és millió év telhetett el a fejlődés ilyen fokozatai között, és a fejlődés talán még most sincs lezárva. Talán még más, további — előttünk ismeretlen — fejlődés és gyarapodás áll előtte. Lehet, hogy máris elérte vagy még ezután fogja elérni a stagnálás állapotát, a folytonos hanyatlás közben távolodik vagy fog távolodni ettől az állapottól, miközben sorjában elveszti tulajdonságait, úgy ahogyan kapta őket. Talán örökre eltűnik a természetből, vagy más alakban folytatja létét, mint amik fennállása idején jellemzik? Sok tévelygéstől, sok gondtól menekülünk meg a vallás jóvoltából. Ha a vallás fénye nem világítja meg előttünk a világ keletkezését és a létezők általános rendszerét, feltevésről feltevésre bukdácsoltunk volna, kitéve a kísértésnek, hogy hol egyikükben, hol másikukban leljünk magyarázatot a természet titkaira. Mindegyik ilyen feltevés egyformán helytelen, tehát nagyjából egyformán valószínűnek tarthattuk volna valamennyit. Miért létezik valami? A filozófiának erre az igazán fogas kérdésére csak a kinyilatkozás tud megfelelni.

3. Nézzünk körül a természetben: egyfelől élőlényeket látunk, másfelől a puszta földet, amelyen az élőlények taposnak; egyfelől szerves molekulákat, másfelől a folyadékot, amelyben mozognak; egyfelől mikroszkopikus férgeket, másfelől a környező anyagot, amelynek létüket köszönhetik: világos tehát, hogy különbséget kell tennünk élő és élettelen anyag között. De hogyan van, hogy az anyag nem egységes: vagy teljesen élő vagy teljesen élettelen? Vajon mindig él az élő anyag? Az élettelen anyag pedig mindig és valóban élettelen? Az élő anyag nem hal el soha? A holt pedig soha nem kezd élni?

4. A szervezett formán és a mozgás valódi vagy látszólagos önkéntességén kívül van-e más észlelhető különbség is az élettelen és élő anyag között?

5. Lehet, hogy az élőnek nevezett anyag voltaképpen csupán magától mozgó anyag? És lehet, hogy az élettelennek nevezett anyag olyan anyag, amelyet egy másik anyag mozgat?

6. Ha az élő anyag önmagától mozgó anyag, miért nem hal meg, amikor megáll?

7. Ha létezik önmagában véve élő és élettelen anyag, levezethető-e kettőjükből elvi alapon az összes formák és jelenségek általános keletkezése?

8. Egy valódi és képzetes mennyiség összeadása a matematikában képzetes eredményt ad; ha a természetben egy élő anyagmolekula kapcsolódik egy élettelen anyagmolekulához, vajon élő vagy élettelen lesz-e az eredmény?

9. Ha az ilyen társulás lehet élő és élettelen, mikor és miért lesz élő? Mikor és miért lesz élettelen?

10. Formája mindenképp lesz, akár élő, akár élettelen. Bármi formája legyen is, mi lesz e forma elve?

11. Vajon formaelvek-e a minták? És mi tulajdonképpen a minta? Valóságos és eleve létező valami? Vagy csupán az élő és élettelen anyaggal egyesült élő molekula energiájának felfogható határa, amit az energiák és az ellenállások viszonya ír körül minden irányban? Ha valóságos és eleve létező valami, hogyan keletkezett?

12. Vajon az élő molekula energiája önmagában vagy attól függően változik, milyen mennyiségű, minőségű és formájú élő vagy élettelen anyaggal egyesül?

13. Vannak-e más élő anyagoktól jellegzetesen különböző élő anyagok? Vagy minden élő anyag lényegileg ugyanaz, és mindenre egyformán alkalmas? És mi van e tekintetben az élettelen anyagokkal?

14. Keveredik-e élő anyag élő anyaggal és hogyan? És mi van e tekintetben az élettelen anyagokkal?

15. Ha teljes egészében élőnek vagy élettelennek gondolhatnánk az anyagot, volna-e másvalami élettelen vagy élő anyagon kívül? Vagy életre kelhetnének az egyszer már élettelenné vált molekulák, hogy aztán újra élettelenné váljanak és így tovább a végtelenségig?

Ha szemügyre veszem az emberi alkotásokat, ha látom, hogy városok épültek mindenfelé, hogy az ember szolgálatába álltak az elemek, nyelvek alakultak, a népek kimüvelődtek, kikötők épültek, az emberek átkeltek messze tengereken, és felmérték az eget s a földet, akkor úgy érzem, igen öreg már ez a világ. Ha viszont rádöbbenek, hogy az orvostudomány és a földművelés elemeivel, a legközönségesebb anyagok tulajdonságaival, az emberiséget tizedelő betegségek ismeretével, a fák nyesési módjával és az eke formájával sem vagyunk tisztában, akkor úgy érzem, az ember még igen fiatal jövevény a földön. És ha az emberek okosak volnának, elkezdenék végre kutatni, mi módon tehetnék könnyebbé életüket, és csak ezer év múlva felelnének haszontalan kérdéseimre, sőt talán válaszra sem méltatnák őket, ha átéreznék, mily kevéssé tölthetik be a teret és az időt.

D'Alembert: Beszéltünk egy Lényről, aki valahol létezik, de nem helyezhető el a térben sehol; kiterjedése nincs, és mégis teret foglal el; teljes egészében jelen van a tér minden részecskéjében; lényegileg különbözik az anyagtól, s mégis egy vele; az anyagot követi és mozgatja, de maga nem mozog; hatással van rá, de egyúttal függ annak változásaitól. Bevallom nem tudom, hogy képzeljem el mindezt, mert igen nehezen tételezhethő fel egy ennyire ellentétes tulajdonságokkal rendelkező Lény létezése. De ha tagadjuk, másfajta homályba jutunk, mert ha azt az érzőképességet állítjuk helyébe, amely ön szerint az anyag általános s lényeges tulajdonsága, abból az következik, hogy a kő is érez.

Diderot: S miért ne érezhetne?

D'Alembert: Ez alig hihető.

Diderot: De csak annak, aki a követ töri, zúzza, faragja, s nem hallja kiabálni.

D'Alembert: Kíváncsi volnék, mi különbséget lát az ember és a szobor, a márvány és az élő test között!

Diderot: Nem sokat. A testből márvány lesz, és a márványból test.

D'Alembert: De a két dolog mégsem azonos.

Diderot: Mint ahogy az úgynevezett eleven erő sem azonos a szunnyadó erővel.

D'Alembert: Nem értem.

Diderot: Meg fogom magyarázni. Mikor a test a tér egyik pontjáról egy másik pontba jut, az nem mozgás, hanem csak a mozgás hatása. A mozgás a helyét változtató és a mozdulatlan testben egyaránt benne van.

D'Alembert: Ez a szempont új és meglepő.

Diderot: Ami nem rontja le helyességét. Távolítsuk el a mozdulatlan test helyváltoztatását gátló akadályt, s a helycsere lezajlik. Tüntessük el hirtelen ritkítással itt e hatalmas tölgyfa törzsét körülvevő levegőt; a törzsben levő víz hirtelen kiterjed, és ezernyi szilánkra hasitja a tölgyet. Ugyanez történne saját testével is.

D'Alembert: Helyes. De mi összefüggés van a mozgás és az érzőképesség között? Vagy talán az eleven és szunnyadó erőhöz hasonlóan fel akarja vetni a tevékeny és tétlen érzőképesség létezésének gondolatát? Az eleven erőt a helyzetváltoztatás, a szunnyadó erőt a nyomás jelezné; a tevékeny érzőképesség az állatban és talán a növényben is bizonyos jellegzetes tevékenységben nyilatkoznék meg jellemző módon, míg a tétlen érzőképesség akkor adna jelt létezéséről, amikor a tevékeny érzőképesség állapotába megy át?

Diderot: Tökéletesen. Szóról szóra így van.

D'Alembert: A szoborban tehát csak egy tétlen érzőképesség van, míg az ember, az állat, sőt talán a növény is birtokában van a tevékeny érzőképesség adományának.

Diderot: Nyilván ez a különbség a márványtömb és a test szövetei között, de gondolhatja, hogy nem ez az egyetlen különbség.

D'Alembert: Természetesen. Bármilyen hasonló is külső alakra az ember és a szobor, belső felépítésük egészen különböző. A legügyesebb szobrász

vésője sem teremthet még csak élő bőrfelületet sem. A szunnyadó erőt azonban igen egyszerű eljárással eleven erővé változtathatom; ez a folyamat mindennap százszor is lejátszódik a szemünk előtt, viszont nemigen tudom elképzelni, hogyan kerülhet egy test a tétlen érzőképességből a tevékeny érzőképesség állapotába.

Diderot: Mert nem is akarja elképzelni. Pedig ez is mindennapos eset.

D'Alembert: S mi volna, engedelmével, ez a mindennapos eset?

Diderot: Megmondhatom, ha mindenáron szégyenkezni akar. Ez történik minden étkezésnél.

D'Alembert: Minden étkezésnél?!

Diderot: Úgy van! Mi történik ugyanis, amikor ön megebédel? Elhárítja az akadályokat a táplálék tevékeny érzőképessége elől. A táplálékot saját szervezetéhez asszimilálja, testének alkotóelemévé teszi, állati anyaggá változtatja, és érzékenységgel ruházza fel. És amit ön tesz a táplálékkal az esetben, azt teszem én a márvánnyal, ha kedvem tartja.

D'Alembert: S hogyan éri el ezt?

Diderot: Hogyan? Táplálékká változtatom.

D'Alembert: Márványt táplálékká! nem kis feladat.

Diderot: Hadd magyarázzam el mi a módszerem. Fogom például ezt a szobrot. Egy nagy mozsárba teszem; hatalmas ütésekkel...

D'Alembert: No, no, csak ne oly hevesen. Kár volna Falconet remek alkotásáért. Nem mondom, még ha Huez vagy valaki más faragta volna...

Diderot: Falconet ezzel nem sokat törődne; a szobrot kifizették, őt a jelen dicsőség nem izgatja, a jövőre pedig őszintén szólva fütyül.

D'Alembert: Hát akkor csak mozsárba a szoborral.

Diderot: Amikor porrá törtem a márványt, széthintem a televény humuszon, majd jól belegyúrom a földbe. A keveréket megöntözöm, s aztán hadd rothadjon egy, két évig vagy akár egy évszázadig; az idő nem számít, van elég. S mit gondol, mit csinálok a keverékkel, ha már nagyjából homogén anyaggá, humusszá változott?

D'Alembert: Hogy humuszt nem fog enni, abban biztos vagyok.

Diderot: Ez igaz. Azonban köztem és a humusz között van egy összekötő kapocs, egy asszimilációs lehetőség, latus, ahogy a kémikusok mondanák.

D'Alembert: Ez a latus pedig bizonyára növény.

Diderot: Úgy van. A földbe borsót, babot, káposztát és más főzelékféléket ültetek. A növény a földből, én a növényből táplálkozom.

D'Alembert: Akár így van, akár nem, tetszik nekem, ahogy a márvány humusszá, a humusz a növényvilág elemévé alakul, a növényi elemek pedig állati elemekké, testté változnak.

Diderot: Ezzel a testből vagy ahogy lányom mondaná, a lélekből, tevékeny érzőképességű anyagot alkotok, s ha nem is oldom meg az ön által felvetett problémát, mindenesetre nem járok messze tőle. Be kell ugyanis ismernie, hogy jóval nagyobb a távolság a márvány és az érző lény, mint az érző lény és a gondolkodó lény között.

D'Alembert: Beismerem, bár az érző és a gondolkodó lény még korántsem azonos egymással.

Diderot: Mielőtt tovább mennénk, hadd mondjam el az egyik legnagyobb európai matematikus történetét. Mi volt kezdetben ez a csodálatos egyéniség? Semmi!

D'Alembert: Hogy értsem ezt? Semmiből nem lesz semmi.

Diderot: Ne ragaszkodjon úgy a szó szerinti értelemhez! Csak azt akarom mondani, hogy a nagy matematikus sejtjeinek megalkotására készülő molekulák, mielőtt kedves mamája, a szép és kikapós Tencin tisztelendő nővér elérte volna a serdülés korát, s mielőtt La Touche kapitány úr legénysorba lépett volna, szétszórva keringtek a kettejük ifjú és zsenge szervezetében; testük nedveivel szivárogtak s vérükkel együtt áramlottak tova, míg csak el nem jutottak egyesülésük kijelölt helyére, azaz apja és anyja szaporodószerveibe. Ezzel létrejött ez a kiváló csíra, s már vándorol is, ahogy általában képzelik, a Fallope-kürtön át az anyaméh felé; hosszú kocsány fűzi azonnal az anyaméhhez, ott fejlődik aztán tovább, míg eléri az embrió állapotát; egyszer csak elérkezik a pillanat, amikor ki kell lépnie sötét börtönéből; meg is születik, ki is teszik a Saint-Jean-le-Rond templom lépcsőire; (a templom patrónusától kapta a nevét is) Rousseauné asszonyság, egy derék üveges mester felesége kiveszi a lelencházból, az ő emlőin nevelkedik, testben és lélekben nagyra nő, író, fizikus, matematikus lesz belőle. S hogy történt mindez? Úgy, hogy a szervezetek táplálékot vettek magukhoz, s más, tisztán mechanikus funkciókat teljesítettek. Az általános formulát ez a négy pont fejezi ki: egyél, emészd, szűrd le a nedvet, in vasi licito, et fiat homo secendum artem.* Ha pedig valaki az ember vagy az állat kialakulásának fázisait akarná ismertetni az Akadémia előtt, annak csupán anyagi tényezőkre kellene hivatkoznia, amelyek egymást követő kihatásaikban először csak tevékenységre képtelen lényt, majd érző, gondolkodó lényeket hoznának létre, majd olyanokat, akik megoldják a tavaszpont processziójának problémáját, fenséges, csodálatos, öregedő, pusztuló, meghaló, elporladt és a termőföldbe visszatért létezőket.

D'Alembert: Tehát ön nem hisz az eleve létező csírákban?

Diderot: Nem.

D'Alembert: Örülök, hogy így gondolkodik!

Diderot: Az eleve létező csíra gondolatát a megfigyelés és az ész egyaránt elítéli; a megfigyelő hiába keres ilyesmit a tojásban s az állatok javarészében egy bizonyos életkor előtt: az ész pedig azt tanítja, hogy az értelem ugyan nem ismer határt az anyag mind kisebb részekre osztásában, de a természetben ennek az oszthatóságnak határa van; az ész tiltakozik, ha egy atomban teljesen kifejlett elefántot kell elképzelnie, abban az atomban egy újabb teljesen kifejlett elefántot és így tovább a végtelenségig.

D'Alembert: De az eleve létező csírák nélkül elképzelhetetlen az állatok keletkezésének megindulása.

Diderot: Látom, azon tűnődik, mi volt előbb, a tyúk vagy a tojás. Persze, mert úgy képzeli, hogy az állatok a kezdet kezdete óta olyanok, mint a jelenben. Képtelenség! Sejtelmünk sincs róla, milyenek voltak, s arról sem, mi lesz belőlük. Ez az iszapban nyüzsgő kis kukac, amit épp hogy

* Az üres edényben és létrejön a fajtának megfelelő ember.

még lát a szem, esetleg hatalmas állattá fejlődik a jövőben; az az óriási fenevad, amelynek nagysága ma rémületet kelt, talán a féreglét felé halad, s talán csak a mi planétánk jellegzetes, mulandó alkotása.

D'Alembert: Érdekes, amit mond. Szeretném, ha megismételné.

Diderot: Tehát azt állítom... De nem szeretném, ha eltérnénk a vita kiinduló pontjától.

D'Alembert: És ha eltérünk? Ha akarjuk, visszatérhetünk hozzá, ha nem akarjuk, eltérhetünk tőle.

Diderot: Megengedi, hogy néhány ezer évet előreszálljak az időben?

D'Alembert: Miért ne? A természetben nem számít az idő.

Diderot: Az ellen sincs kifogása, ha eloltom a Napot?

D'Alembert: Annál kevésbé, hiszen nem ez lesz az első kihunyó nap.

Diderot: Mi történik, ha kialudt a Nap? A növények elpusztulnak, az állatok is, a föld elnémul és kihal. De ha újra lángra lobbantom a kihunyt égitestet, azonnal megteremtem vétlenül az új élőlények keletkezésének szükségszerű okát, s nem tudnám biztosan megmondani, hogy a századok során újra kifejlődik-e közöttük vagy nem a mai növény- és állatvilág.

D'Alembert: De miért volna más az eredmény, ha a szétszórt és újra egyesülő elemek ugyanazok, mint azelőtt voltak?

Diderot: Azért, mert a természetben minden összefügg, s aki új jelenséget tételez föl, vagy az eltűnt pillanatot hozza vissza, az új világot teremt.

D'Alembert: A dolgok mélyére néző gondolkodónak ez bizony tagadhatatlan. Most azonban térjünk vissza az emberhez, aki a természet rendjének akaratából keletkezett, s hadd emlékeztessem, hogy éppen abban a pillanatban kanyarodtunk el tőle, amikor érző lényből gondolkodó lénynyé változott.

Diderot: Emlékszem.

D'Alembert: Nagy szívességet tesz, ha erről a pontról tovább segít. Alig várom, hogy folytathassam a gondolatmenetet.

Diderot: És ha esetleg nem jutunk végig rajta, kaphatunk-e olyan eredményt, ami megcáfolhatná a kézzelfogható tények láncolatát?

D'Alembert: Azt nem; legföljebb az történne, hogy se előre, se hátra nem jutunk.

Diderot: De hogy folytassam, megengedhető-e, hogy olyan tényezőt eszeljünk ki, amely csupán üres és értelmetlen kifejezés, és ellentmondó attributumai vannak?

D'Alembert: Ez megengedhetetlen.

Diderot: Meg tudná-e mondani: miben áll az érző lény létezése önmagára vonatkoztatva?

D'Alembert: Abban, hogy attól a pillanattól, mióta gondolkodni képes, a jelen pillanatig, folytonosan tudatában van önmagának.

Diderot: És vajon miben gyökerezik ez a tudat?

D'Alembert: Abban, hogy visszaemlékszik tetteire.

Diderot: És ha nem volna emlékezete?

D'Alembert: Akkor az én is megsemmisülne, mert aki csak a benyomások pillanatában van létezésének tudatában, annak nincs élettörténete. Az ilyen élet csupán összefüggéstelen érzetek folyamatos sorozata.

Diderot: Helyes. Viszont mi az emlékezet? honnan ered az emlékezet?

D'Alembert: Egy bizonyos berendezésből, amely növekszik, elgyengül és néha teljesen megsemmisül.

Diderot: Ha tehát egy érzőlény, amelyben megvan az emlékezést lehetővé tevő berendezkedés, egymáshoz kapcsolja benyomásait, s ezáltal megteremti élete történetét, és öntudatra tesz szert, akkor az ilyen lény tagad, állít, következtet és gondolkodik.

D'Alembert: Magam is így hiszem, s most már csak egy nehézséget szeretnék leküzdeni.

Diderot: Téved, ha ilyen kevéssel beéri. Számos egyéb nehézség vár még felderítésre.

D'Alembert: Van azonban egy, ami mindennél fontosabb: véleményem szerint egyszerre csak egy dologra gondolhatunk, márpedig ha csupán egyetlen egyszerű állítást akarunk megfogalmazni (nem is beszélve az érvelésnek olyan hatalmas láncolatáról, amely ezer meg ezer gondolatot ölel fel), akkor is, úgy hiszem, legalább két dologgal kell egyszerre foglalkoznunk: a tárggyal, amely mintegy az értelem szemének vizsgáló pillantása előtt áll, s a tulajdonsággal, amelyet az értelem szemügyre vesz, és állítani vagy tagadni készül.

Diderot: Így is gondolom, ezért szoktam szerveink rostjait érzékeny rezgő húrokhoz hasonlítani. Az érzékeny rezgő húr sokáig rezeg és rezonál a megpendítés után is. Ez a szükségszerű rezgés, ez a rezonanciaféle rögzíti a vizsgált tárgyat, míg az értelem a reá jellemző tulajdonsággal foglalkozik. A rezgő húroknak azonban még más sajátságuk is van: rezgésük hatással van egyéb húrokra is; így kelti fel az első gondolat a következő gondolatot, majd ezek egy harmadikat, mindhárman egy negyediket és így tovább, úgyhogy határt sem lehet szabni a csendben és homályban elmélkedő filozófus egymásba kapcsolódó, egymást kergető gondolatainak. Ezt a zenélő berendezést meglepő ugrások jellemzik, s egy-egy felötlő gondolat néha érthetetlen messzeségben fekvő húr harmóniáját pendíti meg. Ha ez a jelenség élettelen és egymással össze nem függő zengő húrokon megfigyelhető, hogyan képzelhető, hogy élő, egymással összekapcsolt pontok, folytonos és érző rostok közt ne következne be?

D'Alembert: Lehet, hogy amit mond, nem igaz, de mindenesetre nagyon ötletes. Mégis, szinte kedvem volna azt hinni, hogy önkéntelenül épp abba a hibába esik, amit ki akart kerülni.

Diderot: Éspedig?

D'Alembert: Ön mindig ellenezte, hogy két különálló szubsztanciáról beszéljenek.

Diderot: Tagadhatatlanul.

D'Alembert: Márpedig, ha jól szemügyre veszi a dolgot, láthatja, hogy a filozófus értelmét és a zenélő berendezkedést különálló létezőknek tekinti, s az értelemnek így szinte a zenész szerepét juttatja, aki a rezgő húrokra figyel, s eldönti, összhangban vannak-e, vagy hamisan szólnak.

Diderot: Bizonyára magam adtam módot erre az ellenvetésre, de ha tekintetbe veszi, mily más-más természetű zeneszerszám a filozófus és a zongora, talán nem is tett volna ellenvetést. A filozófus-zeneszerszám érző lény, ő a zenész, és egyben ő a hangszer. Érző lény, tehát ha hangot ad,

abban a pillanatban tudatában is van ennek a hangnak; ugyanakkor azonban az élőlényre jellemző sajátságai is vannak, tehát emlékszik is a hangra. Ez a szervezeti adottság egybekapcsolja benne a hangokat, s így megpendíti és egyben megrögzíti a dallamot. Ha elképzel egy zongorát, amely érez és emlékszik, ez a zongora azt hiszem, önként fogja elismételni az előzőleg rajta lejátszott dallamokat. Az ember érző és emlékező zeneszerszám. Érzékeink a billentyűk, a környező természet játszik rajtuk, de gyakran önmaguktól is játszanak. Ez a hozzám vagy önhöz hasonló szerkezetű zongora szerintem így működik: Egy bizonyos benyomás érvényesül a hangszeren belüli vagy rajta kívül álló okok következtében: ezt a benyomást egy érzet követi, mégpedig maradandó érzet, hiszen elképzelhetetlen, hogy egy érzet létre is jöjjön és el is enyésszen egyetlenegy oszthatatlan pillanat alatt. Ezt az érzetet újabb benyomás követi, s ennek oka az előzőhöz hasonlóan szintén vagy az élő szervezeten belül vagy rajta kívül van; ezután ismét újabb érzet keletkezik, ebből meg hangok születnek, amelyek természetes hangokká vagy megállapodás szerinti beszédhangokká alakulva fejezik ki az érzeteket.

D'Alembert: Értem. Ezek szerint tehát, ha ez az érző és élő zongora képes volna még táplálkozni és szaporodni is, akkor megelevenedne, és vagy önmagától, vagy nősténye közreműködésével élő és zengő kis zongorákat hozna létre.

Diderot: Minden bizonnyal. Vagy talán véleménye szerint más-e egy cinke, csalogány, zenész vagy ember? És talál-e más különbséget a kanári és a sípláda között? Nézze ezt a tojást. Ezzel lehet rombadönteni az összes teológiai iskolát és a földkerekség minden templomát. Mi ez a tojás? Míg a csírát föl nem veszi, érzéketlen tömeg csupán. S mi történik vele, ha felvette a csirát? Akkor is érzéketlen tömeg marad, mert a csíra sem egyéb tehetetlen és nyers folyadéknál. Mitől fog megváltozni szervezete, mi teszi, hogy érez és él? A hő. Mi fejleszt hőt? A mozgás. Mit eredményez a mozgás lassan, fokozatosan? Ne fáradjon a válaszadással, hanem üljön le, és vegyük egymás után szemügyre ezeket a hatásokat. Kezdetben csupán egy lüktető pontocskát látunk, majd finom kis hálót, amely szétterül és megszíneződik; hús formálódik, csőr, kicsi szárny, szem és lábak tűnnek elő; sárgás massza tekeredik fonállá, és kialakítja a beleket: állat keletkezett. Ez az állat mégmozdul, mocorog, hangot ad; csipogását hallom a tojáshéjon keresztül; pehely nő rajta; lát. Kis fejét újra meg újra megbillenti a súlya, csőre neki-nekiütődik börtöne belső falának, ami megreped; a csibe kilép belőle, járkál, fut, berzenkedik, elmenekül, visszajön, sír, szenved, szeret, vágyakozik, örül; kedélyvilága éppúgy változik, mint az emberé; mindent megtesz, amit az emberek. Kérem, ne mondja Descartes-tal, hogy az ilyen lény csupán utánozógép! Még a gyerekek is kinevetnék, a filozófusok pedig azt válaszolnák, hogy ha az ilyen lény gépezet, akkor ön sem egyéb. Ha a józan ész és jóhiszeműség szavára hallgat, azt mondhatja, hogy az állat az embertől csupán szervezetileg különbözik. Ebből azonban az a következtetés vonható le önnel szemben, hogy a tehetetlen anyag akkor is érezni, élni, emlékezni fog, akkor is lesz öntudata, lesznek szenvedélyei és gondolatai, ha alkalmas elrendezésre talál, s egy másik tehetetlen anyag, továbbá hő és mozgás behatása

alá kerül. Választania kell tehát két álláspont között: vagy elfogadja, hogy a tojás tehetetlen tömegében olyan alkotóelem rejtőzik, amely a fejlődés alkalmas pillanatában nyíltan is megjelenik, vagy azt tételezi fel, hogy ez a láthatatlan elem a fejlődés pontosan megadott pillanatában jutott be a tojás héján át a tojás belsejébe. De akkor mi ez az elem? Volt-e kiterjedése vagy nem? Hogyan jutott a helyére, honnét illant el, ha nem mozog? Hol volt azelőtt, és ott vagy másutt mit csinált? Abban a pillanatban jött-e létre, mikor szükség volt rá a megtermékenyítésnél? Vagy már azelőtt is létezett, és éppen szállásra várt? Ha homogénnek képzeljük, akkor csak anyagi lehet; ha heterogénnek, miért volt tehetetlen a fejlődés előtt, és miért csak a kifejlődött állatban mutatta meg energiáit? Ha ezt így végiggondolta, szégyenkeznie kell önmaga előtt, mert be fogja látni, hogy megtagadta a józan észt, és a misztikum, az ellentmondások és képtelenségek mocsarába tévedt, mert nem akarta elfogadni azt az egyszerű feltevést, amely mindent megmagyaráz, nem akarta elfogadni az érzőképességet mint az anyag általános tulajdonságát vagy szervezetének termékét.

D'Alembert: Úgy látom, nagyon is tetszik önnek ez a feltevés! De mit szólna, ha ez a tulajdonság lényegileg összeférhetetlen volna az anyaggal?

Diderot: És honnan veszi, hogy az érzőképesség lényegileg összeférhetetlen az anyaggal, mikor az égvilágon semminek sem ismeri a lényegét, az anyagát éppúgy nem, mint az érzőképességét? Vagy talán tudja, mi a mozgás lényege, hogyan létezik a testben, s hogy terjed át egyik testről a másikra?

D'Alembert: Az érzőképesség vagy az anyag természetének ismerete nélkül is világosan látom, hogy az érzőképesség egyszerű, egységes, oszthatatlan sajátság, ami összeférhetetlen egy osztható tárggyal vagy szubsztrátummal.

Diderot: Metafiziko-teológiai zagyvaság! Hát nem látja, hogy az anyag összes sajátságai, összes észlelhető formái lényegileg oszthatatlanok? Nem beszélhetünk több vagy kevesebb áthatolhatatlanságról. Egy gömbölyű tárgyat megfelezhetünk, de megfelezhetjük-e a gömbölyűségét? A mozgás lehet kisebb vagy nagyobb mértékű, de képtelenség a mozgóbb mozgás vagy kevésbé mozgó mozgás. Fejnek, fülnek, ujjnak éppúgy nincs fele, mint nincsen fele, harmada, negyede a gondolatnak. Az egész mindenségben nincs két egymáshoz hasonló molekula, s egy molekulában két egymáshoz hasonló pont — ez igaz; de az is kétségtelen, hogy oszthatatlan sajátsága, formája még az atomnak is van. Kétségtelen, hogy az oszthatóság és a formák lényege összeférhetetlenek, mert a felosztás megsemmisíti a formát. Legyen fizikus, és ismerje el annak az okozatnak létrejöttét, ami szeme láttára keletkezett, még ha nem is világos az összefüggés az ok és az okozat között. Legyen logikus, és meglevő, mindent megvilágító ok helyett ne keressen olyan másik okot, amely érthetetlen, amelynek összefüggése az okozattal még kevésbé érthető, viszont végtelenül sok nehézséget támaszt anélkül, hogy csak egyet is megoldana.

D'Alembert: És ha elvetem ezt az okot?

Diderot: Akkor csak egy szubsztanciát láthat a mindenségben, az emberben, az állatban. A sípláda fa, az ember hús. A kanári hús, a zenész

más felépítésű hús, de eredetük közös, azonos módon jöttek létre, tevékenységük és céljuk is egyezik.

D'Alembert: És hogyan alakul ki, hogy milyen hangokban fog megállapodni az ön két zongorája?

Diderot: Egyik állat pontosan olyan érző zeneszerszám, mint a másik, felépítésük is megegyezik, húrjaik azonosak, ugyanúgy játszik rajtuk az öröm, a fájdalom, az éhség, a szomjúság, a görcs, a csodálkozás és a rémület; ezért elképzelhetetlen, hogy másképp szóljanak a sarkvidéken vagy az egyenlítői partokon. Ezért azonosak nagyjából minden holt és élő nyelvben az indulatszók. A megállapodás szerinti beszédhangok kialakulására a szükség és a csoportos életmód ad magyarázatot. Az érző zeneszerszám, vagyis az élőlény kitapasztalta, hogy bizonyos hang bizonyos hatást kelt a külvilágban: más hozzá hasonló érző szerkezetek, vagyis állatok közelednek, elfutnak, kérnek, adnak, sebet ejtenek, hízelegnek, ha ezt a hangot hallják. A különféle hangok és hatások közt összefüggés alakult ki az ő és a többi állat emlékezetében, és valóban megfigyelhető, hogy az emberek közti érintkezés csupán hangokból és tettekből áll. Rendszerem alátámasztásául felhívom figyelmét arra, hogy erre a rendszerre is vonatkozik az a megoldhatatlan nehézség, amire Berkeley mutatott rá, tagadva a testek létezését. A zongora egy őrült pillanatában azt gondolta ugyanis, hogy rajta kívül nincs több zongora a világon, s őrajta zeng át az egész mindenség harmóniája.

D'Alembert: Erről a kérdésről sokat lehetne beszélni.

Diderot: Sokat.

D'Alembert: Az ön rendszere például nemigen magyarázza meg, hogyan állíthatunk fel egy-egy szillogizmust, vagy hogyan vezetünk végig egy-egy következtetést.

Diderot: Erre nincs is szükség, minthogy nem mi következtetünk, hanem a természet maga. Mi csupán összefüggő jelenségeket konstatálunk, amelyek kapcsolata vagy szükségszerű, vagy esetleges. E jelenségeket jól ismerjük a tapasztalatból: matematikában, fizikában és egyéb exakt tudományokban szükségszerűek; erkölcstanban, politikában, s más, feltevésekre alapított tudományokban esetlegesek.

D'Alembert: És vajon a jelenségek kapcsolata szükségszerűbb-e egyes esetekben, mint más adott esetekben?

Diderot: Nem, de hogyha az ok túl sok, számunkra megfoghatatlan különös változást szenved el, akkor könnyen megesik, hogy nem tudjuk teljes bizonyossággal előrelátni az okozatot. Az, hogy egy sértés feldühíti-e a hirtelen haragú embert, soha sem olyan bizonyos, mint az, hogy egy nagyobb test elmozdítja a kisebbet, ha összeütközik vele.

D'Alembert: S hogyan magyarázza az analógiát?

Diderot: A legbonyolultabb analógia sem egyéb, mint az érző zeneszerszámban megoldódó hármasszabály. Ha valamely ismert természeti jelenséget bizonyos más ismert természeti jelenség követ, mi lesz a harmadik jelenségből folyó, akár természeti, akár a természet alapján elképzelt negyedik jelenség? Ha az átlagharcos lándzsája tíz láb hosszú, milyen hosszú lándzsája van Ajaxnak? Ha az én erőmmel egy négyfontos kődarabot tudok elhajítani, Diomédesz nyilván egy egész sziklát gördít el a

helyéről. Az istenek lépései és lovaik szökellése az ember és az istenek közti különbséggel lesz arányos. Ez esetben az élőlény a másik három húrral harmonizáló és meghatározott arányban álló negyedik húr rezgésére figyel, és ez a rezdülés az ő tudatában akkor is mindig bekövetkezik, ha a természetben esetleg elmarad. A költő nem is törődik ezzel; amit ő mond, az így is igaz. Egész más helyzetben van viszont a filozófus: neki a természettel is számolnia kell, és gyakran tapasztalja, hogy az analógia tévútra vezette, és a természetben a várt jelenség helyett egészen mást talált.

D'Alembert: Isten önnel, barátom, jó éjszakát és szép álmokat.

Diderot: Csak ugrasson, ha kedve tartja, de vigyázzon: álmában visszatér még erre a beszélgetésre, s rosszul jár, ha még akkor is hadakozik ellene, mert sokkal nevetségesebb feltevésekkel lesz kénytelen beérni.

D'Alembert: Téved; én szkeptikus természet vagyok: így alszom el, és így is ébredek.

Diderot: Szkeptikus, mintha lehetne valaki szkeptikus?

D'Alembert: Újabb ugratás? Talán be akarja bizonyítani, hogy nem vagyok szkeptikus? Vagy talán ezt is jobban tudja, mint saját magam?

Diderot: Csak egy pillanat!

D'Alembert: Kérem, siessünk, alig várom, hogy ágyba kerüljek.

Diderot: Rövid leszek. Hiszi-e, hogy az ember egyformán igazat adhat mindkét félnek, akár egyetlen vitás kérdésben is?

D'Alembert: Azt nem; nem vagyok Buridán szamara.

Diderot: Ezek szerint ön nem szkeptikus, mert a matematikai problémák kivételével, amelyek minden bizonytalanságot kizárnak, minden egyéb kérdésnek megvan a maga prója és kontrája. A mérleg tehát sohasem lehet egyensúlyban; lehetetlen, hogy arra ne billenjen, ahol véleményünk szerint nagyobb a valószínűség.

D'Alembert: Csakhogy délelőtt jobbra látom a valószínűséget, délután pedig balra.

Diderot: Vagyis délelőtt pro foglal állást, délután pedig kontra.

D'Alembert: Este meg, ha elgondolom, milyen elhamarkodottan ítéltem, egyformán feladom a délelőtti és délutáni véleményemet.

Diderot: Vagyis közben elfelejti, melyiknek volt nagyobb súlya a mérlegre tett vélemények közül, és akkori döntését már túl elhamarkodottnak találja a szilárd állásfoglaláshoz, és úgy dönt, hogy nem vesződik tovább ilyen problematikus kérdésekkel, másokra bízza eldöntésüket, és nem szól bele a vitába.

D'Alembert: Meglehet.

Diderot: Azonban, ha valaki félrehúzná egy sarokba, és baráti bizalommal megkérdezné, melyik véleményt tartja a kettő közül mégis elfogadhatóbbnak: mondja meg őszintén, nagy nehézséget jelentene-e a válaszadás, vagy mégiscsak úgy járna, mint a Buridán szamara?

D'Alembert: Azt nem hiszem.

Diderot: No látja, kedvesem, ha jól meggondoljuk, kiderül, hogy igazi véleményünk sosem az, amelyben mindig szilárdan, ingadozás nélkül hittünk, hanem amelyhez leggyakrabban visszatértünk.

D'Alembert: Azt hiszem, igaza van.

Diderot: Magam is azt hiszem. No, kedvesem, jó éjszakát és memento quia pulvis es, et in pulverem reverteris.*

D'Alembert: Ami elég szomorú.

Diderot: De igen helyénvaló. Képzelje csak el, mi lenne, ha az ember — nem is mondom, hogy örökké, de — mondjuk kétannyit élne, mint amennyit él.

D'Alembert: Nos, vajon mi lenne? Különben nekem édesmindegy, lenne ami lenne. Megyek aludni, jó éjszakát.

DIDEROT: FILOZÓFIAI ELVEK AZ ANYAGRÓL ÉS A MOZGÁSRÓL

Nem tudom, hogy értsem a filozófusoknak azt a feltevését, hogy az anyag közömbös a mozgás és a nyugalom iránt. Az viszont bizonyos, hogy minden test egymás felé gravitál, a testek minden elemi részecskéje egymás felé gravitál, és a mindenségben minden vagy a helyváltoztatás állapotában, vagy in nisu van, esetleg helyváltoztatásban és in nisu egyidejűleg.

Ez a filozófiai feltevés talán a matematikusokéhoz hasonlítható, akik kiterjedés nélküli pontról, szélesség és magasság nélküli vonalról, vastagság nélküli síkról beszélnek, de az is lehet, hogy két tömeg relatív nyugalmi állapotát értik alatta. A viharban hányódó hajón relatíve minden nyugalomban van, abszolúte viszont semmi; még a hajót és a rajta levő tárgyakat összetartó molekulák sem.

Ha nem óhajtanak feltételezni egy testben sem a mozgásra, sem a nyugalomra irányuló törekvést, ennek nyilván az az oka, hogy az anyagot homogénnek tekintik; eltekintenek minden lényeges tulajdonságától; úgy veszik, mintha módosíthatatlan volna elmélkedésük csaknem oszthatatlan pillanatában; az egyik aggregátum másikra vonatkoztatott nyugalmát emlegetik; elfelejtik, hogy miközben az anyag közömbösségéről beszélnek a mozgás és nyugalom iránt, a márványoszlop már azalatt is az elporlás felé halad; gondolatban megsemmisítik a minden testet átható egyetemes mozgást és a testek különös hatását egymásra, ami valamennyiünk pusztulására vezet, azért mert az említett közömbösség, amely önmagában nem áll ugyan meg, de pillanatnyilag érvényesülhet, nem változtatja meg a mozgás törvényeit.

Egyes filozófusok szerint a test önmagában véve akcióra képtelen, és nincs benne erő. Ez a szörnyű valótlanság szöges ellentétben áll minden ésszerű kémiai és fizikai elképzeléssel: akár molekulákra bontva, akár tömegében vizsgáljuk a testet, az önmagában, lényegi tulajdonságainak természete folytán tele van akcióval és erővel.

A mozgást — teszik hozzá — csak akkor tudjuk elképzelni, ha a létező anyagon kívül az anyagra ható erőit is hozzágondoljuk. Tévedés; a mo-

* Emlékezzél, minthogy por vagy, és porrá is leszel.

lekula természetes sajátsága folytán önmagában is tevékeny erő. Ez az erő egy másik molekulára hat, az pedig őrá. A fenti hamis következtetések forrása az, hogy az anyagot homogénnek képzelik. Könnyen elképzelhetőnek tartjátok az anyag nyugalmi állapotát: helyes; de el tudjátok-e képzelni a tüzet nyugalmi állapotban? A természetben minden olyan változatos akciósorozattal rendelkezik, mint a molekulának az a halmaza, amelyet tűznek nevezünk. Ebben a tűz nevű halmazban minden molekulának külön természete, külön akciója van.

Íme, a nyugalom és mozgás igazi ellentéte: az abszolút nyugalom absztrakt fogalom, amely a természetben létezik, a mozgás pedig épp olyan valóságos tulajdonság, mint a hosszúság, a szélesség és a magasság. Fontos az, hogy egyesek homogénnek vagy heterogénnek fogják fel az anyagot? Fontos, hogy figyelmen kívül hagyva tulajdonságait, csupán a létével törődnek, és azt mondják, hogy nyugalmi állapotban van? Fontos, hogy ennek alapján azt az okot kutatják, amely az anyagot mozgatja? Csak szórakozzanak geometriával és metafizikával, ha jobb szórakozást nem találnak. Én fizikus és kémikus vagyok; úgy fogom föl a testeket, ahogy a természetben léteznek, és nem ahogy a saját fejemben; úgy látom őket, ahogy léteznek, sokféleségükben, tulajdonságaikkal és akcióikkal, amint egyformán tevékenykednek a mindenségben és a laboratóriumban, ahol elég ha egy szikra érintkezik három, salétromból, szénből és kénből álló molekula kombinációjával, és rögtön szükségképpen bekövetkezik a robbanás.

A súly nem a nyugalomra törekvést jelenti; hanem az egy helyben való mozgásra törekvést.

Az anyag mozgásához — mondják — akcióra, erőre van szükség. Ez igaz: vagy a molekulákon kívüli, vagy benne rejlő, lényegi, tőle elválaszthatatlan erőre, amely megadja a molekulának tüzes, vizes, nitrátos, alkálikus, kénes természetét, és bármilyen legyen is ez a természet, erő keletkezik belőle: a molekulából kifelé ható akció s a többi molekulák akciója a molekulára.

A molekulára ható erő elenyészik, a molekula belső ereje nem enyészik el. Ez az erő kiapadhatatlan, örök. E két erő kétféle nisust hozhat létre; az első nisusa egyszer megszűnik; a másodiké nem szűnik meg soha. Tehát képtelenség azt állítani, hogy az anyag valóban szembenáll a mozgással.

Az erők mennyisége állandó a természetben, de a nisusok és helyváltoztatások összege változó. Minél nagyobb a nisusok összege, annál kisebb a helyváltoztatásoké, és viszont: minél nagyobb a helyváltoztatások összege, annál kisebb a nisusoké. Ha tűzvész üt ki a városban, ez hirtelen csodálatos mértékben megnöveli a helyváltoztatások összegét.

Egy atom mozgatja a világot; ez a színtiszta igazság, s ez épp annyira igaz, mint hogy a világ mozgatja az atomot; az atomnak megvan a maga ereje, tehát lehetetlen, hogy hatása ne legyen.

A fizikus sose beszélhet a testről mint testről; ez már nem fizika, hanem absztrakció, ami semmire sem vezet.

Ne tévesszük össze az akciót a tömeggel. Nagy tömeghez kapcsolódhatik kis akció és kis tömeghez kapcsolódhatik nagy akció. Egyetlen levegő-

molekula megrepeszti az acéltömböt. Négy szem lőpor elég, és a szikla darabokra törik.

Igaz, kétségtelen, hogy ha egy homogén halmazt ugyanabból az anyagból vett másik homogén halmazzal vetünk egybe, és a két halmaz akciójáról és reakciójáról beszélünk, akkor egymásra vonatkoztatott energiáik egyenes arányban állanak tömegükkel. De egész mások lesznek a törvényszerűségek, ha heterogén molekulák heterogén halmazáról van szó. Ahány változata van a testek felépítésében részt vevő elemi molekulák sajátos és belső erőinek, annyiféle változat lesz a törvényszerűségükben is.

A test ellenszegül a vízszintes mozgásnak. Mit jelentsen ez? Közismert tény, hogy van egy általános erő, amely áthatja lakóhelyünknek, a földgolyónak minden molekuláját, és egy bizonyos, nagyjából függőleges irányban préseli őket a föld felszínére, de ezt az általános és közös erőt ezer másféle erő keresztezi. Egy megdörzsölt üvegrúd szétrebbenti az aranylemezkéket. A vihar porral szórja tele a levegőt; a meleg elpárologtatja a vizet, a vízpára sószemcséket emel föl a magasba; míg ez az érctömeg a földre nehezedik, a levegő hatással van rá, oxidálja eredeti felszínét, és bomlasztani kezdi: s amit a tömegekről mondok, azt ki kell terjesztenünk a molekulákra is.

Úgy kell elgondolnunk, hogy minden molekulát ténylegesen háromféle akció tart befolyás alatt: a súly vagy tömegvonzás akciója; a molekulában rejlő erő akciója, amely kifejezi a tűz, a víz, a levegő, a kén stb. jellegét; s végül az összes többi molekula akciója az adott molekulára. Megtörténhetik, hogy ez a három akció konvergens vagy divergens értelmű hatást fejt ki. Ha az akciók konvergensen hatnak, akkor a molekula az elképzelhető legerősebb akció birtokába jut. Ha el akarnánk képzelni ezt a lehető legnagyobb akciót, akkor úgyszólván egy sereg képtelen feltevésre volna szükségünk, és teljesen metafizikai helyzetbe kellene a molekulát beállítanunk.

Mit jelent az, hogy egy test annál jobban ellenszegül a mozgásnak, minél nagyobb a tömege? Azt nem jelenti, hogy minél nagyobb a tömege, annál kisebb nyomást gyakorol az elébe kerülő akadályra — amit bármelyik teherhordó azonnal megcáfolhat. A tétel tehát legföljebb akkor érvényes, ha a test nyomásával ellentétes irányról van szó. Nem vitás, hogy ebben az irányban annál jobban ellenszegül a mozgásnak, minél nagyobb a tömege. Éppily kevéssé vitás, hogy saját súlya irányában nyomása, ereje vagy a mozgásra való hajlandósága tömegével arányosan növekedik. Mit jelent tehát mindez? Semmit.

Nem lep meg, hogy a test lefelé esik, és a láng felfelé lobog; az sem, ha látom, hogy a víz minden irányban hatást fejt ki, és a vízoszlop magasságát és alapterületét összeegyeztetve olyan nyomást ér el, hogy csekély mennyiségű folyadékkal a legerősebb tartályt is összeroppanthatom: az sem, ha látom, hogyan oldja föl Papin gépezetében a kiterjedő gőz a legkeményebb tárgyakat, és hogyan emeli föl a legnehezebbeket a gőzgépbe szorítva. De végighordozom tekintetem a testek roppant halmazán, látom az akciók és reakciók általános folyamatát: látom, hogy minden elveszti régi alakját, megsemmisül és új alakban nyer új létet; látom a sokféle szublimálódást, oldódast, kombinációt, ami mind szöges ellentétben áll

az anyag homogeneitásának elképzelésével, és arra a következtetésre jutok, hogy az anyag heterogén, a természetben megszámlálhatatlan különféle elem létezik, és különbözőségük folytán mindnek megvan a maga sajátos, lényegéhez tartozó, változhatatlan, örök és elpusztíthatatlan ereje, s ez a testben rejlő erő kifelé fejti ki akcióját. Innen ered a mindenség egyetemes mozgása vagy még inkább erjedése.

Mit tesznek azok a filozófusok, akiknek most sorra cáfolom téves és helytelen következtetéseit? Nem hajlandók figyelembe venni más erőt azon az egyetlen és kizárólagos erőn kívül, amely talán közös tulajdona az anyag összes molekuláinak. Azért talán, mert nem volna számomra meglepetés, ha olyan molekulára bukkannának a természetben, amely egy másik molekulával egyesülve, könnyebb keveréket eredményezne. A laboratóriumban naponta párologtatunk el tehetetlen testeket más tehetetlen testek segítségével, közben pedig azok, akik a mindenségben csupán a gravitációt ismerik el egyetlen akciónak, arra következtetnek, hogy az anyag közömbös a nyugalom és mozgás iránt, vagy még inkább, hajlamos a nyugalomra, s ezzel úgy gondolják, már meg is oldották a kérdést, holott még csak meg sem közelítették.

Ha megfigyeljük a test kisebb-nagyobb mérvű ellenállását (nem a súlyát vagy a nehézkedési központ felé törekvését), már ebben is erőt, a testhez tartozó, benne rejlő akciót láthatunk, de számos más erő van még ezen kívül a testben, s ezek egy része minden irányban, más részük pedig egy meghatározott irányban hat.

Lehetetlenség feltételezni, hogy bármiféle lény létezhessék valahol az anyagi mindenségen kívül. Sose próbálkozzunk ezzel a feltevéssel, mert így soha semmire sem következtethetünk.

Mindaz, amivel a mozgás vagy a sebesség növekedésének lehetetlenségét bizonyítják, súlyos csapást mér az anyag homogén voltának feltevésére. De mit számít ez azoknak, akik az anyagban meglevő mozgást az anyag heterogén voltából vezetik le? Azok feltevéseiben, akik az anyagot homogénnek képzelik, nem ez az egyetlen képtelenség.

Ha a dolgok szemléletében nem a saját fejünkhöz igazodunk csökönyösen, hanem a mindenséghez, akkor a jelenségek sokféleségéből meggyőződhetünk az elemi anyagok sokféleségéről, az akciók és reakciók sokféleségéről, a mozgás szükségességéről; ha pedig elfogadtuk ezeket az igazságokat, akkor nem fogjuk többé azt mondani: az anyagot létezőnek veszem; vagy elsősorban nyugalomban levőnek látom, mert rájövünk arra, hogy ezek olyan absztrakciók, amelyekből semmire sem következtethetünk. A létezés nem feltételezi sem a nyugalmat, sem a mozgást, viszont nem is a létezés a testnek egyetlen tulajdonsága.

Az olyan fizikusok, akik feltevése szerint az anyag közömbös a mozgás és a nyugalom iránt, nincsenek tisztában az ellenállás jelentőségével. Ezek csak akkor tudnának valamit kezdeni az ellenállással, ha ez a tulajdonság minden irányban azonos mértékben jelentkezne, és mindenfelé azonos hatást fejtene ki. Akkor ez is az anyag egyik belső ereje volna éppúgy, mint a molekulákban meglevő erők, azonban ez az ellenállás aszerint változik, hogy milyen irányban mozdítjuk el a testeket: függőlegesen nagyobb, mint vízszintesen.

A súly és a tehetetlenségi erő közt az a különbség, hogy a súly ellenállása nem azonos minden irányban, a tehetetlenségi erőé viszont azonos.

És miért ne tarthatná meg a tehetetlenségi erő hatása a testeket nyugalmi, illetőleg mozgási állapotukban, már csak azon az alapon is, hogy az ellenállás arányos az anyag mennyiségével? A tiszta ellenállás fogalma a nyugalomra és mozgásra egyaránt vonatkozik: ha a test mozog, akkor a nyugalomra, ha nem, akkor a mozgásra. E nélkül az ellenállás nélkül nem létezne ütközés a mozgás előtt, sem megállás az ütközés után: így a test semmit sem jelentene.

A fonalra függesztett golyó kísérleténél a súly megsemmisül. A golyó annyira húzza a fonalat, amennyire a fonal a golyót. A test ellenállása tehát kizárólag a tehetetlenségi erőtől származik.

Ha a fonal erősebben húzná a golyót, mint a súly, akkor a golyó felfelé szállna. Ha a súly jobban húzná a golyót, mint a fonal, akkor a golyó lehullana stb., stb.

Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény. II. köt.
Tankönyvkiadó 1960. 98—120. old.

a 18. századi francia materializmus képviselője. 1715-től 1771-ig élt. Különösen társadalomfelfogása gyakorolt jelentős hatást korában.

Abból indul ki, hogy az ember lényege az ész, az értelem, mivel ezekkel az állatok nem rendelkeznek. De az is kérdés — vetette fel Helvetius —, hogy miért rendelkezik az ember értelemmel. A szellem és tehetség — válaszolta — az emberben mindig vágyainak és sajátos társadalmi helyzetének a terméke.

Az emberek azonban — szerinte — nemcsak az állatoktól, hanem egymástól is különböznek. Ez a különbség az érdekek különbségein, ez pedig végső soron a nevelés különbségén alapszik.

Helvetius megkülönböztette az egyéni és a közérdeket. Az egyéni érdek követését nem tartotta minden esetben a közérdekkel megegyezőnek. Ilyen esetekben a közérdek elsőbbségét vallotta.

A társadalom megváltoztatásának szükségességét hirdette. Ebben is a nevelésnek szánta a fő szerepet. A nevelésnek kell az embereket olyan helyzetbe juttatni, amely a tőlük megkívánt képességek és erények megszerzésére kényszeríti.

Főbb művei: „Az emberről, értelmi képességeiről, neveléséről", „Az elméről".

HELVETIUS: AZ EMBERRŐL

(RÉSZLET)

TIZEDIK SZAKASZ

A nevelés hatalmáról, tökéletesítésének módjairól, valamint az akadályokról, amelyek a tudomány haladását gátolják.

Arról, hogy ezen akadályok eltávolítása után mily könnyűszerrel lehetne egy kitűnő nevelési tervezetet felvázolni.

Első fejezet

A nevelés mindenható

A nevelés hatalma mellett a leghathatósabb érv az a kapcsolat, amelyet állandóan észlelünk a különböző nevelések, valamint a különböző nevelési eredmények között. A vadember fáradhatatlan a vadászaton. Könnyedebben fut, mint a civilizált ember (1), mert a vadembernek nagyobb ebben a gyakorlata.

A civilizált ember műveltebb. Több fogalma van, mint a vadembernek, mert nagyobb számban fogadja be a különböző érzéki benyomásokat, és társadalmi helyzeténél fogva nagyobb érdeke fűződik ahhoz, hogy egymással összehasonlítsa ezeket. Az előbbinek magasabbrendű fürgesége, az utóbbinak nagyszámú ismeretei: különböző nevelésük eredményei.

Ha az emberek, akik szabad kormányzat keretei közt őszinték, jóindulatúak, szorgalmasak és emberségesek, aljas lelkűvé, hazuggá, silánnyá, tehetségtelenné és gyávává lesznek zsarnoki kormányzatban, akkor a jellemükben megnyilvánuló eltérés abból a különböző nevelésből származik, amelyet az egyik, illetve a másik kormányzat keretében kaptak.

Ha a különböző államszervezetek területéről a különböző emberi szervezetek területére lépünk át, és megkérdezzük, mi az oka annak, hogy a teológus gondolkodása annyira hibás, akkor meg kell állapítanunk, hogy ebben a tekintetben a teológusok gondosabb nevelésben részesültek. Ifjúkoruktól fogva szokásukká vált azonban, hogy beérjék a skolasztika tolvajnyelvével. Dolognak veszik a szót, minek következtében lehetetlenné válik, hogy megkülönböztessék a hazugságot az igaztól, a szofizmát a bizonyítástól.

A vademberek hihetetlen éleselméjűségről tesznek tanúbizonyságot, amidőn felismerik az erdőben az emberláb nyomait. Erről a lábnyomról meg tudják állapítani, milyen nemzethez tartozik és milyen a külseje. Mivel magyarázzuk tehát e tekintetben a vademberek felsőbbrendűségét a civilizált emberrel szemben? Nagyszámú tapasztalatukkal.

A szellem minden téren a megfigyelés terméke.

Ifjúkorában a katona általában tudatlan és kicsapongó. Azért van ez, mert semmi sem kényszeríti a művelődésre. Öregkorában aztán gyakran válik ostobává és vakbuzgóvá. A kicsapongás kora ugyanis elmúlik, tudatlansága pedig babonássá teszi.

A világfiak között kevés a nagy tehetség, s ez neveltetésüknek köszönhető. Gyermekkori neveltetésük elhanyagolt. Emlékezetükbe ilyenkor csak hamis és gyermeteg fogalmakat vésnek. Ahhoz, hogy később helyes és magasröptű eszmékkel helyettesíthessék az előbbieket, el kéne azokat tüntetni. Márpedig ez mindig hosszú idő műve, s megöregszenek, mielőtt emberré válnának.

A művelődés ideje valamennyi foglalkozási ágban rövid tartamú. Egyetlen módja van, hogy meghosszabbíthassuk: az ember ítélőképességét idejekorán kialakítani. Emlékezetét csak tiszta és világos fogalmakkal szabad megterhelni. Ifjúkora azután felvilágosultabbá válik majd, mint amennyire felvilágosult manapság az öregkor.

A nevelés tesz bennünket azzá, amik vagyunk. A szavojai ember már hat-hétéves korában takarékos, tevékeny, dolgos és hűséges, mégpedig azért, mert szegény, mert éhezik, s mint ahogy mondottam, olyan honfitársak körében él, akik a tőle megkövetelt tulajdonságokkal rendelkeznek. Tanítói egyébként a példa és a szükségérzet, két mester, kinek parancsszavára minden engedelmeskedik.

Ha már gyermekkorunk óta megszoktuk a munkát, a takarékoskodást, a szavahihetőséget, akkor nehezen szabadulunk e bevett szokásunktól. Csak úgy bírjuk legyűrni, ha hosszasan érintkezünk csirkefogókkal vagy pedig ha rendkívül heves szenvedélyek kerítenek hatalmukba. Az ilyenfajta szenvedélyek ritkák.

A szavojaiak egyöntetű magatartása társadalmi helyzetük hasonlóságából ered, azaz egyöntetű nevelésükből. Ugyanez mondható el a fejedelmekről. Miért vetik hát szemükre, hogy körülbelül azonos a neveltetésük? Azért, mert nem fűződik érdekük a felvilágosodáshoz, csak akarniuk kell, és máris kielégíthetik szükségleteiket, szeszélyeiket. Márpedig, aki tehetség és munka nélkül képes kielégíteni az egyiket is, a másikat is, abban nyoma sincs a felvilágosultság és a tevékenység iránti hajlamnak.

A szellem és a tehetség az emberben mindig vágyainak és sajátos társadalmi helyzetének terméke.

Európa a szerencsétlenségnek és a szigorú nevelésnek köszönheti a IV. Henrikeket, az Erzsébeteket, a Henrik, a Brunschwig hercegeket és a Frigyeseket. Ezek a nagy fejedelmek a szerencsétlenség bölcsőjében szívták az anyatejet. Bölcsességük általában a veszélyes helyzetükkel van arányban. A bitorlónak csaknem mindig nagyok a képességei, mert helyzete kényszeríti ki belőle. Utódjairól már nem mondhatjuk el ugyanazt. Ők már a trónon születtek, általában tehetségtelenek, keveset gondolkodnak, mert kevés érdekük fűződik a gondolkodáshoz. A szultán ragaszkodása az önkényes hatalomhoz restségéből adódik. Nem akar részt venni a törvények tanulmányozásában, menekülni kíván a fárasztó fegyelem elől, és ez a vágy éppúgy hatalmába keríti az uralkodót, mint a vezírt.

Az emberek nincsenek tisztában azzal a befolyással, amelyet az emberi lustaság gyakorol a különböző kormányzatokra. Talán én vagyok az első, aki észrevette az állandó arányt, amely az állampolgárok bölcsessége, szenvedélyeik ereje, kormányzatuk formája és következésképpen, felvilágosodásra irányuló érdekeik között tapasztalható. A természet embere vagy a vadember csak azzal foglalkozik, hogy testi szükségleteit kielégítse, s ezért kevésbé felvilágosult a civilizált embernél. Ám e vademberek közül azok a legszellemesebbek, akik a legnehezebben elégítik ki e szükségleteket.

Vajon melyek Afrikában a legostobább népek? Ama pálmaerdők lakói, akiknek a pálma törzse, lombozata és gyümölcse földművelés nélkül ellátja az ember valamennyi szükségletét. Néha még a jólét is zsibbadtságba juttathatja egy nemzet szellemét. Anglia manapság kevés kiváló erkölcsi és politikai művet hoz létre. Ínsége e tekintetben talán a társadalmi jólétből adódik. Lehetséges, hogy a híres írók bizonyos országokban azt a szomorú előnyt, hogy felvilágosultak lehetnek, csak annak a bajnak és balsorsnak köszönhetik, amely honfitársaikat tartja rabságban. A szenvedés, ha egy bizonyos szintet elért, felvilágosulttá tesz, ám ha magasabbra hág, elbutítja az embereket. Vajon Franciaország sokáig lesz-e felvilágosult?

Lehetséges, hogy a neveléstudomány feladata mindössze annyi, hogy az embereket olyan helyzetbe juttassa, amely a tőlük megkívánt képességek és erények megszerzésére kényszeríti.

Az uralkodók e tekintetben nincsenek mindig a legjobb helyzetben. A nagy királyok rendkívüli jelenségek a természetben. Ezek a régóta remélt jelenségek csak ritkán tűnnek fel. A visszaélések reformját mindig a fejedelmi utódtól várják az emberek. Azt hiszik, csodákra képes. És lám, trónra lép a fejedelem. Semmi sem változik, a közigazgatás is ugyanaz marad. Hogyan is lehetne felvilágosultabb egy király az őseinél, amikor gyakran előfordul, hogy még rosszabb nevelésben részesült? Ugyanazok az okok minden időben ugyanazokat az okozatokat fogják létrehozni.

Hetedik fejezet

Az ember erkölcsi neveléséről

Kevés a jó hazafi, kevés az olyan polgár, aki mindig a méltányosság erényét gyakorolja? Vajon miért? Azért, mert az embereket nem arra nevelik, hogy igazságosak legyenek. Azért, mert a jelenlegi erkölcstan, mint ahogyan az imént mondottam, durva tévedések és ellentmondások szövevénye csupán. Azért, mert ahhoz, hogy igazságosak legyünk, felvilágosultnak kell lennünk, a gyermekben pedig még a természeti törvény legvilágosabb fogalmait is elhomályosítják.

Lehetséges-e azonban, hogy az ember már zsenge ifjúságában tiszta fogalmakat alkosson az igazságosságról? Annyit mindenesetre tudok, hogy ha a vallásos katekizmus segítségével a gyermek emlékezetébe véshetők olyan hitnek az elvei, amely gyakran a lehető legnevetségesebb, akkor az erkölcsi katekizmus segítségével ugyanoda véshetők az igazságosság elvének azok az előírásai, amelyek igazságát és hasznosságát a mindennapi tapasztalás egyaránt bebizonyíthatja neki.

Mihelyt megkülönböztetjük a gyönyört a fájdalomtól, mihelyt fájdalmat okoztak nekünk és mi másoknak, már némi fogalmunk van az igazságról. Mit kell tennünk azonban ahhoz, hogy erről a legvilágosabb és a legpontosabb eszmék alakuljanak ki bennünk? Fel kell tennünk a kérdést:

Mi az ember?

Felelet: Mint mondják, eszes állat. Biztos azonban, hogy érzőképes, gyenge, és alkalmas a szaporodásra.

Kérdés: Mit kell tennie az embernek érzőképes mivoltában?

F. Menekülni a fájdalomtól, keresni a gyönyört. Az önszeretet nevet ennek a keresésnek, ennek az állandó menekülésnek szoktuk adni.

Aki az erkölcstan igazi elveit akarja megismerni, annak, mint ahogy én tettem, a testi érzékelőképesség elvére kell rájönnie, s az éhség, a szomjúság stb. szükségérzetében kell keresnie az okot, amely a már elszaporodott embereket arra kényszeríti, hogy földet műveljenek, társadalomban egyesüljenek, és olyan egyezményeket kössenek egymással, amelyek betartása vagy megszegése teszi igazzá vagy igazságtalanná az embereket.

K. És mit kell tennie gyenge állati minőségében?

F. Társulnia kell más emberekkel, akár azért, hogy a nálánál erősebb állatok ellen védje magát, akár hogy biztosítsa ama létfeltételeket, amelyektől az állatok meg akarják fosztani, vagy akár azért, hogy rajta üssön azokon az állatokon, amelyek táplálékul szolgálnak. Innen van az összes egyezmény, amely a vadászatra és a halászatra vonatkozik.

K. Mi történik az emberrel mint szaporodásra képes állattal?

F. Létfeltételének eszközei csökkennek abban a mértékben, ahogyan fajtája szaporodik.

K. Mit kell hát ennek következtében tennie?

F. Ha a tavak és az erdők kimerülnek, hal és vad nem található már bennük, újabb eszközöket kell felkutatnia, hogy táplálékáról gondoskodhasson.

K. Melyek ezek az eszközök?

F. Kettőre csökkenthetők. Amidőn a polgárok száma még nem nagy, állatokat nevelnek. A népeket ilyenkor pásztornépeknek nevezik. Amidőn a polgárok kissé megszaporodtak már, és szűkebb földterületen kénytelenek megtalálni mindazt, amivel táplálkozhatnak, földművelésbe kezdenek. A népek ilyenkor földművelők.

K. Mi szükséges a föld fejlett műveléséhez?

F. Emberekre van szükség, akik már társadalmakban vagy szétszórt falvakban egyesültek, valamint egyezményekre, miket egymás közt kötöttek.

K. Mi a tárgya ezeknek az egyezményeknek?

F. Biztosítani, hogy a szarvasmarha azé legyen, aki táplálja, a mező termése pedig azé, aki feltöri a földet.

K. Mi bírja rá az embert ezekre az egyezményekre?

F. Érdeke és előrelátása. Ha csak egy polgár is akadna, aki elvehetné a termést attól, aki veti és aratja, akkor senki sem művelné a földet, senki sem vetne. A következő évben a település ki lenne téve a szükség és az éhínség borzalmainak.

K. Mi következik a földművelés szükségességéből?

F. A tulajdon szükségessége.

K. Meddig terjednek ki azok az egyezmények, amelyek a tulajdont szabályozzák?

F. Kiterjednek ezek személyemre, gondolataimra, életemre, szabadságomra, javaimra.

K. Vajon mi következik a tulajdonra vonatkozó egyezményekből, amidőn ezeket már leszögezték?

F. Büntetések azokra, akik megsértik, azaz a tolvajokra, a gyilkosokra, a vakbuzgókra és a zsarnokokra. Ha eltöröljük e büntetéseket, semmissé válik minden egyezmény az emberek között. Mihelyt csak egyikük büntetlenül ronthat rá a többiek tulajdonára, az emberek tüstént hadiállapotba lépnek. Felbomlik közöttük minden társadalom. Menekülni kénytelenek, mint ahogy menekülnek az oroszlánoktól és a tigrisektől.

K. Vajon vannak-e a civilizált országokban a tulajdonjog ellen vétőket sújtó büntetések?

F. Igen. Legalábbis mindazon országokban, ahol nincs vagyonközösség, azaz úgyszólván valamennyi nemzetben.

K. Vajon mi teszi a tulajdonjogot oly szentté, és mi okból van úgyszólván mindenütt istene a tulajdonnak Terminus néven?

F. Azért, mert a tulajdon megőrzése a birodalmak erkölcsi istene. Ez tartja fenn a házi békét, és biztosítja a jog uralmát. Az emberek csak azért tömörültek, hogy tulajdonukat biztosítsák. Az igazságosság, amely úgyszólván valamennyi erényt önmagában egyesíti, abban áll, hogy megadja mindenkinek a magáét, következésképpen a tulajdonjog fenntartására korlátozódik. A különböző törvények mindig csak eszközök voltak a polgárok eme jogának biztosítására.

K. S vajon a gondolatot is a tulajdonok sorába lehet-e iktatni, és ilyenkor mit értünk e szón?

F. Például azt a jogot, hogy Istent olyan módon tisztelhetem, amely hitem szerint neki a legkellemesebb lehet. Aki megfoszt e jogomtól, tulajdonomba gázol, és bármi legyen is rangja, büntetést érdemel.

K. Vannak-e olyan esetek, amidőn a fejedelem szembehelyezkedhet új vallás létesítésével?

F. Igen, ha ez a vallás a világnézeti türelmetlenség alapján áll.

K. Mi hatalmazza fel őt ilyenkor erre?

F. A társadalom biztonsága. Ez a vallás ugyanis, ha uralkodó vallássá válik, üldöző vallás lesz belőle. Márpedig a fejedelemnek feladata alattvalói boldogságán munkálkodni, s ilyen vallás terjedésével szembe kell szegülnie.

K. De miért nevezzük az igazságosságot az összes erények csírájának?

F. Azért, mert attól fogva, hogy az emberek jólétük biztosítása végett társadalomban tömörülnek, az igazságosság megkívánja, hogy minden egyes ember, szelídségével, emberiességével és erényeivel, amennyire csak teheti, e társadalom boldogságához járuljon hozzá.

K. Feltételezem, hogy a nemzetek törvényeit az igazságosság diktálja. Milyen módon bírhatom rá a nemzeteket, hogy tiszteletben tartsák a törvényeket, és milyen módon kelthetem fel a lelkekben a hazaszeretetet?

F. Ezek az eszközök a következők: büntetések, amelyeket a gonosztettekre rónak, valamint jutalmak az erények számára.

K. Melyek az erények jutalmai?

F. Címek, tisztségek, a társadalmi megbecsülés, valamint mindazok a gyönyörök, amelyeket ez a megbecsülés képvisel.

K. Milyen büntetés jár a gaztettnek?

F. Bizonyos esetekben a halál, gyakran a szégyen, amely együtt jár a megvetéssel.

K. Vajon büntetés-e a megvetés?

F. Igen, legalábbis a szabad és jól kormányzott országokban. A társadalmi megvetés okozta kínzás ilyen országokban kegyetlen és rettegett dolog. Elegendő ahhoz, hogy az előkelőket kötelességükre bírja. A megvetéstől való félelem teszi őket igazságossá, tevékennyé, dolgossá.

K. Kétségtelen, hogy az igazságosságnak kell igazgatnia a birodalmakat. Neki kell uralkodnia, a törvények által. De vajon a törvények valamennyien azonos természetűek-e?

F. Nem. Vannak, hogy úgy mondjam, változatlan törvények, amelyek nélkül a társadalom nem képes fennmaradni vagy legalábbis jólétben fennmaradni. A tulajdonra vonatkozó alapvető törvények tartoznak ide.

K. Szabad-e néha áthágni ezeket?

F. Nem szabad, kivéve ama ritka eseteket, amidőn a haza üdvéről van szó.

K. Ki jogosít fel ilyenkor a törvények megszegésére?

F. A társadalom érdeke, amely csak egyetlen és sérthetetlen törvényt ismer el: *A nép üdve legyen a legfőbb törvény.*

K. Vajon az összes törvényeknek hallgatniuk kell-e, ha ez a törvény megszólal?

F. Igen. Ha fegyveres törökök menetelnek Bécs felé, a törvényhozó, hogy a törököket kiéheztesse, egy pillanatra megszegheti a tulajdonjogot, lekaszálhatja honfitársai termését, felgyújthatja magtáraikat, ha azok az ellenség közelében vannak.

K. Vajon oly szentek-e a törvények, hogy sohasem szabad őket reformálni?

F. Sőt, reformálni kell őket, amidőn ellenkeznek a többség jólétével.

K. De vajon a polgárt nem tekintik-e gyakran vakmerőnek, aki büntetést érdemel, valahányszor reformjavaslattal áll elő?

F. Elismerem, hogy így van. Mindazonáltal az ember tartozik az igazsággal embertársainak. Az igazság ismerete mindig hasznos, minden érdekelt félnek jogában áll javasolni azt, amit előnyösnek tart társai számára, azaz ugyanezen oknál fogva minden polgárnak jogában áll, hogy azt javasolja nemzetének, ami hite szerint hozzájárulhat az általános boldogsághoz.

K. Pedig hát vannak országok, ahonnan száműzik a sajtószabadságot, sőt még a gondolatszabadságot is.

F. Igen. Úgy képzelik ugyanis, hogy könnyebb meglopni a vakot, mint az ép szeműt, és könnyebb rászedni az ostoba népet, mint a felvilágosultat. Nagy nemzetekben mindig találhatók olyanok, akiknek érdeke a társadalmi nyomor. Csak ezek tagadják azt, hogy a polgárnak joga lenne fel-

hívni honfitársai figyelmét azokra a szerencsétlenségekre, amelyek oly gyakran sújtanak le rá holmi rossz törvény következtében.

K. Miért hogy nincsenek effajta gonosz emberek a még kisméretű és születőfélben levő társadalmakban? Miért, hogy ezekben csaknem mindig igazságosak és bölcsek a törvények?

F. Azért, mert a kis nemzetek törvényei az egész nép egyetértésével jönnek létre, következésképpen az egész nép hasznát szolgálják. Azért, mert a kisszámú polgárság képtelen külön társulásokat alakítani az általános társulás ellen, és nem képes a maga érdekeit a közérdektől elválasztani.

K. Akkor miért tisztelik oly áhítattal a törvényeket?

F. Azért, mert egyetlen polgár sincs, aki erősebb lenne a törvényeknél. Azért, mert a polgár jóléte a törvény betartásához fűződik, nyomora pedig a törvény áthágásához.

K. Vajon nincsenek-e a különböző törvények közt olyanok, amelyeket természeti törvény névvel illetnek?

F. Mint ahogy mondottam, ezek ama törvények, amelyek a tulajdonra vonatkoznak, s amelyek ismeretesek csaknem valamennyi nemzet körében, valamennyi civilizált társadalomban, hisz a társadalmak csak eme törvények segítségével alakulhatnak ki.

K. Vannak-e egyéb törvények is?

F. Igen. Vannak változó törvények is, s ezeknek két fajtájuk van. Vannak, amelyek természetüknél fogva változók, ilyenek azok, amelyek a kereskedelemre, a katonai fegyelemre, az adókra stb. vonatkoznak. Ezek változhatnak, sőt változniuk is kell időnként, a körülményeknek megfelelően. A többi törvények, amelyek természetüknél fogva változatlanok, szintén változhatnak, mert még nem érték el tökéletességük fokát. Ezek közül említhetném a polgári és büntető törvényeket, azokat, amelyek a pénzügyigazgatásra, a javak elosztására, a végrendeletekre, a házasságokra stb. vonatkoznak.

K. Vajon e törvények tökéletlensége egyedül a törvényhozók restségének és közönyének tulajdonítható?

F. Egyéb okok is hozzájárulhatnak. Így például a vakbuzgóság, a babona és a hódítás.

K. Ha ama törvények, amelyeket ezen okok egyike hozott létre, kedveznek a csalóknak, vajon mi következik ebből?

F. Az, hogy akkor a törvényeket ugyanezek a csalók támogatják.

K. Vajon az erkölcsös embereknek nem kell-e az ellenkező okból kifolyólag e törvények hatályon kívül helyezését kívánniuk?

F. Kell, hogy kívánják, csakhogy az erényes emberek száma csekély, és nem mindig ők a leghatalmasabbak. Ebből következik, hogy a rossz törvényeket nem törlik el, és ritkán fordul elő, hogy ez megtehető.

K. Miért?

F. Azért, mert lángelmére van szükség ahhoz, hogy jó törvények kerüljenek a rosszak helyére, és bátorságra is, hogy a jó törvényeket elfogadtassák. Márpedig csaknem valamennyi országról elmondható, hogy az előkelőknek nincs meg sem a szükséges tehetségük ahhoz, hogy jó törvényeket alkossanak, sem az elégséges bátorságuk, hogy bevezessék e törvé-

nyeket, s hogy szembeszálljanak a rosszindulatú emberek méltatlankodásával. Az ember szívesen igazgatja embertársait, de ezt mindig a lehető legkevesebb gonddal és fáradozással teszi.

K. Mit kell tennie a fejedelemnek, ha, mint ahogy feltételezzük róla, tökéletesíteni kívánja a törvényekkel foglalkozó tudományt?

F. Biztatni kell a tehetségeket e tudomány tanulmányozására, és feladatukká tenni különböző problémáinak megoldását.

K. Vajon mi történhet ilyenkor?

F. A változó törvények, amelyek még tökéletlenek, megszűnnek változók lenni, azaz változatlan és szent törvényekké válnak.

K. Miért nevezzük szentnek az ilyen törvényeket?

F. Azért, mert a kiváló törvények, amelyek szükségképpen a tapasztalatnak és a felvilágosult észnek köszönik létezésüket, a köztudatban úgy élnek, mintha maga az ég nyilatkoztatta volna ki őket. Azért, mert az ilyen törvények betartása úgy tekinthető, mintha az istenségnek legtetszőbb vallás lenne, vagyis az egyedül igaz vallás. Oly vallás, amelyet semmiféle hatalom, még az Isten sem törölhet el, hiszen az ő természetétől távol áll a rossz.

K. Vajon a királyok nem voltak-e néha e tekintetben hatalmasabbak az isteneknél?

F. A fejedelmek között kétségkívül vannak olyanok, akik a tulajdon legszentebb jogait megsértették, alattvalóik javaiba, életébe, szabadságába gázoltak. Az égtől ők csak hatalmat kaptak, de nem jogot arra, hogy ártsanak. Ezt a jogot nem ruházták át senkire. Hihető-e, hogy a pokoli szellemek példájára a fejedelmeket is arra ítélték, hogy alattvalóikat kínozzák? Mily szörnyű elképzelés volna ez az uralkodóról! Szabad-e hozzászoktatni a népeket ahhoz, hogy királyukban csak ellenséget lássanak, a jogarban pedig oly hatalmat, amely ártalmukra van?

Ebből a vázlatból kiérződik, hogy effajta katekizmus milyen tökéletességi fokra emelhetné a polgár nevelését, s hogy mily mértékben tenné felvilágosulttá az alattvalókat és a királyt a maguk feladatait illetően. Kiviláglik belőle az is, hogy az erkölcstanról milyen egészséges eszméket alakítana ki.

Ha az erkölcsökről szóló tudomány alapelvét a testi érzékelőképesség egyszerű tényére korlátozzuk, akkor ez a tudomány hozzáférhetővé válik mindenki számára, bármily életkorú és bármily szellemű legyen is az illető. Megvan a lehetősége annak, hogy mindenkinek azonos fogalmai legyenek róla.

Attól a pillanattól fogva, hogy ezt a testi érzékelőképességet az erkölcstan alapelvének tekintjük, életelvei megszűnnek ellentmondók lenni. Egymásba kapcsolódó alapelvei kibírják a legszigorúbb bizonyítást. Elvei, amelyeket a spekulatív filozófia vakhomályából kiszabadítunk, világossá válnak, és annál nagyobb körben terjednek el, minél érzékelhetőbben tárják az állampolgárok elé az érdeket, amelynél fogva erényesnek kell lenniük.

Aki képes megragadni ezt az alapelvet, ha szabad mondanom, első pillanatra észreveszi egy törvényhozás valamennyi fogyatékosságát. Tudni fogja, vajon a gát, amelyet a törvény a közjóval ellentétes szenvedélyek

útjába helyez, elég erős-e ahhoz, hogy felfogja a szenvedélyek áradatát. Tudni fogja azt is, hogy a törvény oly igazságos arányban büntet és jutalmaz-e, hogy az emberek szükségképpen az erény felé terelődnek. S végül a jelenlegi erkölcstan által annyira magasztalt életelvben, amely szerint:

Ne tedd másnak, amit nem akarsz, hogy neked tegyenek, csak mellékes és házi használatra való előírást fog megpillantani, olyasmit, ami sohasem lesz elegendő ahhoz, hogy felvilágosítsa az állampolgárokat hazájuk iránti kötelességükről. Ennek az életszabálynak a helyébe csakhamar ezt a másik életelvet fogja iktatni, amely szerint:

A közjó a legfőbb törvény, amely életigazság általánosabb és szabatosabb módon foglalja magában mindazt, ami az előbbiben hasznos volt. Minden helyzetre alkalmazható, bármely polgár esetében. Éppúgy illik ez a burzsoára, mint a bíróra vagy a miniszterre stb. Ha szabad mondanom, mindenki ilyen elv magaslatáról szállhatna le a helyi szokások közé, amelyek minden egyes nép szokásjogát alkotják, és mindenki a mag fejével tisztázhatná kötelezettségeit, hazája szokásainak és törvényeinek bölcs vagy esztelen voltát, s aztán igen egészséges ítéletet alkothatna ezekről, hiszen szüntelenül elméjében forognának azok a nagyszabású elvek, amelyeknek serpenyőiben mérjük le a törvények bölcsességét, sőt méltányosságát is.

Az ifjúságnak tehát világos és egészséges fogalmakat adhatunk az erkölcstanról, azaz a becsületességi katekizmus segítségével a nevelésnek ezt az ágát a legmagasabb tökélyre fejleszthetjük. De mennyi akadályt kell legyőznünk!

Nyolcadik fejezet

A pap érdekei, melyek legfőbb gátként merednek az ember erkölcsi nevelésének tökéletesítése elé

Láttuk, hogy a klérus érdekei, csakúgy, mint minden testület érdekei, változnak a hely, az idő és a körülmények szerint. A papság tehát sohasem fog magáévá tenni olyan erkölcstant, amelynek szilárdak az elvei. Olyan erkölcstanra van szüksége, amelynek előírásai homályosak, ellentmondóak, tehát változandók, és mind ama helyzetekre alkalmazhatók, amely helyzetek előtt a papság állhat.

A papnak önkényes erkölcstanra van szüksége, amely felhatalmazza arra, hogy ma oly cselekedetet törvényesítsen, amelyet holnap szörnyűnek fog nyilvánítani.

Nincs oly nyilvánvaló tétel, amelyet a teológusok ne tennének problematikussá. Volt alkalmunk látni, hogy az időpont és a körülmények szerint, vagy azt állították, hogy a fejedelemnek, vagy azt, hogy a törvénynek kell engedelmeskedni. Pedig hát sem az ész, sem maga a királyi érdek sem hagy kétséget e tárgyban. Kövessétek a törvényt, mondotta XII. Lajos, még akkor is, ha az uralkodót a zaklatás arra kényszeríti, hogy a törvénnyel ellentétes parancsokat adjon.

A törvényről úgy hírlik, hogy a fejedelem megfontolt akaratával azonos. Parancsai viszont olyan hírben állnak, mintha miniszterei és kegyencei akaratát fejeznék ki.

Hasznos tanulságot csak az ember, a nemzetek és a törvények történetéből meríthetünk, valamint azokból az indítóokokból, amelyek e törvények létrejöttéhez hozzájárultak. Az igazságosság alapelveit a klérus nem ilyen forrásokból meríti. Jól tudja ő, hogy a népek, ha ilyesminek a tanulmányozása felvilágosítaná őket, a különböző cselekedeteknek járó megbecsülést vagy megvetést a társadalmi haszon mértékével mérnék. S miféle tiszteletben részesítenék ők ilyenkor a boncokat, a brahminokat, valamint ezek állítólagos szentségét? Mivé válna ezek önsanyargatása, szőrcsuhája, vak engedelmessége, valamint mindaz a szerzetesi erény, amely semmivel sem járul hozzá a nemzet jólétéhez. Az állampolgár erényeivel nem így állunk, a bőkezűséggel, az igazsággal, az igazságossággal, a baráti hűséggel, az adott szóval, valamint a környező társadalom iránti elkötelezettségünkkel. Az ilyen erények valóban hasznosak. Innen van, hogy semmi hasonlatosság nincs a szent és az erényes honpolgár között.

Lám, a klérus azt akarja, hogy őt hasznosnak higgyék, s ezért azt állítja, hogy az emberek becsületességüket az ő imáinak, valamint a kegyelem hatásának köszönhetik. A tapasztalat viszont azt bizonyítja, hogy az ember becsületessége nevelésének a műve. Minden nép azzá válik, amivé bölcs törvényei teszik. A jelenlegi Itáliának több a hite, de kevesebb az erénye, mint ókori elődjének. Bizonyítja a tapasztalás azt is, hogy az egyes emberek fogyatékosságát mindig a fogyatékos közigazgatásra kell visszavezetni.

Világos eszméket az igazságosságról erkölcsi katekizmus segítségével adhatunk. Ez fogja az emberek emlékezetébe idézni mindazokat az okokat, amelyek révén társadalomba tömörültek, egyszerű és alapvető egyezményeket kötöttek. Csakhogy minél világosabb lenne ez a katekizmus, annál inkább tiltanák közzétételét. Ennek a katekizmusnak feltétele lenne, hogy az ifjúságot olyan férfiak oktassák, akik járatosak a természetjogban, a nemzetközi jogban, valamint minden birodalom főbb törvényeiben. Ilyen emberek csakhamar a világi hatalomra ruháznák a tiszteletet, amelyet az egyházi hatalom iránt szokás tanúsítani. A papok mindig ellenszegülnek majd ilyen mű kiadásának. S bűnös ellenkezésük ráadásul még helyeslésre is találna.

Cselszövéseiken csak a szükségesség képes diadalmaskodni, csak ez képes meghozni a kívánt változást, amely azonban a kormányzatok jóindulata, támogatása és együttműködése nélkül kivihetetlen.

Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény. II. köt.
Tankönyvkiadó 1960. 172—173., 175—183. old.

a francia felvilágosodás kiemelkedő képviselője. 1712-ben született és 1778-ban halt meg. Társadalomfelfogásában megtalálható a jakobinus diktatúra elvi igazolása.

Filozófiai álláspontja deista. Főként társadalomfilozófiával foglalkozott. Főbb munkái: „Megjavították-e a tudományok és a művészetek az erkölcsöt", „Az emberek közötti különbözőségek eredete", „A társadalmi szerződés".

Álláspontja az volt, hogy a civilizáció nem vitte előbbre az emberiséget, ellenkezőleg megrontotta azt. A barbárok erkölcse felette áll a civilizált népekének. Ezzel tulajdonképpen a primitív kommunisztikus fokon álló társadalmat magasabb rendűnek tartotta erkölcsileg a modern civilizációnál.

Az emberiség kezdetben természetes állapotban élt. Nem volt magántulajdon. Később a természet társulásra kényszerítette az embert. A földművelés a föld felosztásához vezetett, ez a magántulajdonhoz és a szegények-gazdagok ellentétéhez. A harc rendetlenséghez vezetett és ezért szerződést kötöttek. A szerződésben azonban a nép nem mondott le szabadságáról és ezért, ha az uralkodó zsarnok lesz, megszüntetheti a szerződést.

„A társadalmi szerződés"-ben azt fejti ki, hogy a társadalmi szerződést nem a nép és az uralkodó, hanem a nép tagjai kötik egymással. Nem az uralkodónak, hanem a közakaratnak rendelik magukat alá. Ezzel a demokratikus köztársaságot alapozza meg.

ROUSSEAU: ÉRTEKEZÉS AZ EMBEREK KÖZTI EGYENLŐTLENSÉG EREDETÉRŐL ÉS ALAPJAIRÓL

(RÉSZLET)

MÁSODIK RÉSZ

Az első, aki bekerített bizonyos területet és merészkedett annak kimondására: Ez az enyém!, s eléggé egyszerű embereket talált, akik elhitték, volt a polgári társadalom igazi megalapítója. Mennyi bűntől, háborútól, gyilkosságtól, mennyi nyomortól és borzalomtól kímélte volna meg az emberi nemet az, ki kihúzván a cölöpöket és betömvén az árkot, ezt kiáltotta volna társaihoz: Őrizkedjetek e gazember meghallgatásától; elvesztek, ha elfelejtitek, hogy a gyümölcs mindnyájunké, és a föld senkié! De nagyon világos, hogy ekkor már odáig jutottak a dolgok, hogy nem maradhattak úgy tovább, mint voltak, mert a tulajdonnak ez a gondolata sok előző, csak fokozatosan megszülethető fogalomtól függvén, nem alakult meg egyszerre az emberi lélekben; sok haladás megtevése, sok mesterség és ismeret megszerzése s ezek átvitele és fejlesztése korról korra kellett ahhoz, hogy a természetes állapot e végső határa elérkezzék. Vizsgáljuk hát a dolgokat magasabbról, s igyekezzünk összegyűjteni egyetlen szempont alá az események és ismeretek eme lassú egymásutánját legtermészetesebb sorrendjükben.

Az ember első érzése az ő lételének érzése volt; első gondja, fönntartásának gondja. A föld terményei minden szükséges segítséget megadtak számára; az ösztön reávitte, hogy éljen velük. Az éhség és egyéb érzéki vágyak megkíséreltették vele rendre az élet különböző módjait, s volt közöttük egy, amely fajának fönntartására ösztönözte; és ez a vak hajlam, megfosztva a szív minden érzésétől, tisztán állati működés volt; a szükség kielégítést nyervén, a két nem nem ismerte többé egymást, és a gyermek sem volt többé anyjánál, mihelyt elszabadulhatott tőle.

Ilyen volt a kezdetleges ember állapota; ilyen volt az élete annak az állatnak, amely eleinte tisztán érzéseire szorítkozott, alig használta a természet nyújtotta ajándékokat, s távolról sem gondolt arra, hogy valamit kicsikarjon tőle. De csakhamar nehézségek támadtak; meg kellett tanulnia legyőzésüket; a fák magassága, amely akadályozta őt a gyümölcs elérésében, a versengés azokkal az állatokkal, amelyek szintén e gyümölcsökkel táplálkoztak. egyesek vadsága, amelyek életére törtek, mind kényszerítették őt arra, hogy testi ügyességét kiképezze; kellett, hogy élénk, szaladásban gyors, harcban éber legyen. Keze csakhamar megtalálta a természetes fegyvereket: a faágat és a követ. Megtanulta a természetes akadályok legyőzését, szükség esetén az állatokkal való küzdelmet, élel-

mének megvédését embertársaitól, vagy önmaga kárpótlását, ha az erősebbnek kellett valamit átengednie.

Amilyen mértékben terjedt az emberi nem, a fáradalmak az emberekkel együtt sokasodtak. A talaj, az éghajlat és az évszakok különbözősége mind megfelelő életmódot követeltek. A terméketlen esztendők, a hosszú és szigorú telek, perzselő nyarak, amelyek mindent elpusztítottak, új foglalkozásra kényszerítették őket. A tenger és a folyók mentén föltalálták a horgot és a horgászást, és halászok, halevők lettek. Az erdőkben íjakat és nyílvesszőket készítettek, és vadászok, harcosok lettek. A hideg tájakon a megölt állatok bőrével ruházkodtak. A villám és a tűzokádó hegy vagy valamely szerencsés véletlen megismertette velük a tüzet, amely új védelmet nyújtott a tél hidege ellen; megtanulták ez elem fönntartását, majd újra előállítását, végül a húsnak tűznél való elkészítését, mert azelőtt nyersen ették.

A különböző dolgoknak önmagára és egymásra való ismételt alkalmazása az emberi lélekben természetesen bizonyos összefüggés észrevevését keltette föl. Azok a vonatkozások, amelyeket mi a nagy, a kicsiny, az erős, a gyönge, a gyors, a lassú, a félénk, a bátor szavakkal fejezünk ki és más hasonló, a szükséghez alkalmazkodó fogalmak, majdnem öntudatlanul, bizonyos elmélkedést idéztek föl benne, vagy inkább valami gépies okoskodást, amely a biztosságára legszükségesebb elővigyázatra indította.

A fejlődéséből eredő új ismeretek még inkább növelték az állatok fölötti fensőbbségét, amelyet megismertetett velük. Megtanulta, mint csalja törbe őket, és ezer módon cselt vetett ellenük; és bár azok között, akik neki szolgálhattak, vagy árthattak, voltak egyesek a harcban erősebbek, futásban gyorsabbak nála: idővel amazoknak ura, ezeknek ostora lett. Az önismeret első nyilvánulása ezért mindjárt a büszkeséget keltette föl benne; és így bár alig tudta megkülönböztetni a fokozatokat, s csak faja révén tekintette magát elsőnek: lassan előkészült, hogy egyénisége révén követelje az elsőséget.

S bár társai reá nézve nem voltak olyanok, mint a mi társaink reánk nézve, és alig volt velük több érintkezése, mint a többi állatokkal, megfigyeléseiben éppen nem feledkezett meg róluk. Azok a megegyező tulajdonságok, amelyeket társai, nősténye és önmaga közt észrevett, sejttették vele azokat is, amelyeket nem vett észre; s látván, hogy mindnyájan úgy viselik magukat, mint ahogy hasonló körülmények között ő cselekednék, azt következtette, hogy gondolkozás- és érzésmódjuk az övével megegyezik: és a lelkében megerősödött e fontos igazságból az előérzetnek éppen oly biztonságával és gyorsabban, mint a logika, következtethette a hasznára és biztosságára szolgáló legjobb magaviselet szabályait, amelyeket maguk közt megőrizniük kellett.

A tapasztalat megtanítván, hogy a jólét szeretete az emberi cselekedetek egyetlen rugója, abban a helyzetben volt, hogy megkülönböztethette azokat a ritka alkalmakat, midőn a közös érdek társai segítségére utalta, és azokat a még ritkább alkalmakat, midőn a verseny a velük való mérkőzésre kényszerítette. Első esetben egy nyájban egyesült velük, vagy valami szabad és senkire sem kötelező társulás jött létre köztük, amely csakis addig tartott, ameddig a múló szükség, amely megalkotta. Második

esetben mindenki a maga hasznát kereste, akár nyílt erővel, ha bírta, akár ravaszsággal és ügyességgel, ha gyöngébbnek érezte magát.

Ily módon az emberek némi durva fogalmat nyertek a kölcsönös kötelezettségekről és a teljesítésükből eredő haszonról, de e fogalom csupán annyira terjedt, amennyit a jelenvaló érezhető szükség követelt; mert az előrelátást nem ismerték; és távol attól, hogy a messze jövővel törődnének, még a holnapra sem gondoltak. Ha szarvast akartak zsákmányul ejteni, mindenki tudta, hogy híven kell őriznie állomáshelyét, de ha valamelyikük közelébe nyúl került, nem kételkedhetünk, hogy az illető minden habozás nélkül üldözőbe vette, s elérve zsákmányát, nemigen törte magát, hogy benne társait is részesítse.

Könnyen érthető, hogy ilyforma érintkezés nem követelt sokkal ügyesebb nyelvet, mint aminő a varjaknak vagy majmoknak van, akik hasonló módon csoportosulnak. Tagolatlan hangok, sok taglejtés, néhány hangutánzó kiáltás alkothatta hosszú ideig az egyetemes nyelvet; ehhez vidékenként néhány tagolt és elfogadott hang járult, amelyeknek megalakulását, mint már említettem, könnyen magyarázhatjuk és így különleges, durva tökéletlen nyelvek keletkeztek, mint aminők napjainkban körülbelül a különböző vad népeké.

Egy szempillantással futom át azt a sok dolgot, amelyekről mondanivalóm van, s amelyeket a rohanó idő és az a haladás, amely eleinte alig volt érezhető, sok század alatt erőszakolt ki; mert minél lassabban következtek egymás után az események, annál gyorsabban írhatók le.

Az első haladás képessé tette végül az embert gyorsabb haladásra. Minél jobban világosodott föl a szellem, az ipar annál inkább tökéletesedett. Nemsokára megszüntetvén a fák alatt hálást és barlangokban lakást, baltafélét készített, kemény hasítható kövekből, amelyek favágásra, földásásra és ágakból való kunyhó készítésére szolgáltak, s mindjárt megtanulta kunyhójának agyaggal vagy sárral való bevonását is. Ez volt az első forradalom, amely a család megalakulását és elkülönülését idézte elő, és amely bizonyos tulajdont létesített, s amelyből talán sok civakodás és összeütközés született. Mindazonáltal, mivel valószínűleg az erősebbek voltak az elsők, akik lakást készítettek, s akik képesek voltak védelmezésére, hihető, hogy a gyöngébbek könnyebbnek és biztosabbnak találták utánzásukat, mint a lakásból való kiűzések megkísérlését; és mivel azok közül, akiknek már volt kunyhójuk, senkinek sem jutott eszébe, hogy a szomszédjáét kisajátítsa, éspedig nem annyira azért, mert nem az övé volt, mint inkább azért, mert rá nézve szükségtelen volt, és mert nem foglalhatta volna el anélkül, hogy erős harcra ne keljen a benne lakó családdal.

A szív első fejlődése új helyzetet teremtett, amely közös lakásban egyesítette a férjet, a feleséget, az apát és a gyermekeket. Az együttélés szokása a leggyöngédebb emberi érzéseket szülte, amelyeket csak ismerünk: a hitvesi szeretetet és a szülői szeretetet. Minden család egy kis társadalmat alkotott, amely annál jobban egybeforrott, mert a kölcsönös vonzalom és a szabadság voltak egyetlen kötelékei; és e réven alakult meg az első különbség a két nem életmódja között is, amely eddig nem különbözött egymástól. A nők inkább otthonülők lettek, s hozzászoktak a kunyhó és

a gyermekek őrzéséhez, míg a férfi a közös táplálék megszerzésére ment. A két nem a gyöngédebb élet miatt kezdette veszíteni vadságát és erejét. De ha elkülönülve kevésbé voltak alkalmasak a vadállatokkal való mérkőzésre, viszont annál könnyebben egyesültek közös ellenállásra.

Ez új állapotban, midőn életük egyszerű és magános, szükségleteik korlátoltak voltak, midőn már föltaláltak a maguk ellátására sok eszközt és igen sok szabad időt élveztek, többfajta, atyáik előtt ismeretlen kényelmet szoktak meg; és ez volt az első járom, amelyet magukra vettek anélkül, hogy gondoltak volna reá, az első forrása a rossznak, amelyet utódjaik számára előkészítettek; mert azonkívül, hogy így testüket és lelkük folyton elpuhították, a kényelem a megszokás révén minden kellemességet elvesztvén, s ugyanakkor igazi szükségleteiket elkorcsosítván, nélkülözése sokkal kínzóbb volt, mint amilyen kellemes a bírása, és szerencsétlenek voltak, ha elvesztették, anélkül, hogy bírása boldoggá tette volna őket.

Most már tisztábban látható, hogy a beszéd használata miként alakult ki vagy tökéletesebbedett észrevétlenül minden család kebelében, és hozzávetéseket tehetünk, hogy különböző, sajátságos dolgok egyre szükségesebbé tevén, mint terjesztették a nyelvet és gyorsították fejlődését. Nagy árvizek és földrengések vízzel és mélységekkel vették körül a lakott tájakat; a föld forradalmai a kontinenseket szigetekre szaggatták és osztották. Megérthető, hogy az így összehozott és együttes élésre kényszerült emberek között inkább létesülhetett közös nyelvjárás, mint azok között, akik a szárazföld erdeiben szabadon kóboroltak. Meglehet, hogy a hajózás megkísérlése után a szigetlakók hozták be közénk a szó használatát, és igen valószínű, hogy a társadalom és a nyelv a szigeteken született meg, s itt tökéletesedett, mielőtt a kontinenseken ismerték volna.

Minden kezdi megváltoztatni arculatát. Az emberek, akik eddig az erdőben bolyongtak, állandóbb helyzetbe jutnak, lassanként egymáshoz közeledtek, különböző csoportokban egyesülnek, és vidékenként külön népeket alkotnak, amelyeket közös erkölcsök és jellemvonások kapcsolnak össze, éspedig nem a szabályok és a törvények, hanem a táplálkozás és az életmód közössége, valamint a klíma közös befolyása. Az állandó szomszédság végre a különböző családok között bizonyos kötelékeket hoz létre. A különböző nemű fiatalság szomszédos kunyhókban lakik; a természet parancsolta futólagos érintkezések a kölcsönös gyakorlat révén nem kevésbé édes és sokkal állandóbb viszonyt létesítenek. Hozzászoktak, hogy a dolgokat összehasonlítsák, és észrevegyék különbözőségüket; önkéntelenül az érdem és a szépség fogalmaihoz jutnak, amelyek a vonzalmak közt elsőbbséget létesítenek. Az egymás látásának ingere arra készteti őket, hogy újra lássák egymást. Gyöngéd és kedves érzés lopja be magát a lélekbe, és a legkisebb ellenállás szertelen dühre készteti; a féltékenység a szerelemmel együtt föltámad; a viszály győzedelmeskedik, és a leggyöngédebb szenvedély emberi véráldozatot követel.

Abban a mértékben, amint a fogalmak és az érzelmek egymás után következnek, a lélek és a szív fejlődnek, az emberi nem annál inkább szelídül, az összeköttetések terjednek, és a kötelékek szorosabbá válnak. Megszokják, hogy összegyűljenek a kunyhók előtt vagy valamely nagy

fa alatt; a dal és a tánc, a szerelem és a dologtalanság emez édes gyermekei, a tétlenül összesereglő férfiak és nők szórakozásává vagy inkább foglalkozásává válik. Kezdik egymás megfigyelését, és óhajtják a maguk megfigyeltetését is, és a közbecsülésnek értéke lesz. Aki legjobban énekel vagy táncol, a legszebb, a legerősebb, a legügyesebb vagy a legékesebben szóló, legtiszteltebbé válik; és ez az első lépés az egyenlőtlenség s ugyanekkor a bűn felé is; az első megkülönböztetések szülik egyrészt a hiúságot és megvetést, másrészt a szégyent és irigységet; és ez az új kovász okozta erjedés a boldogságra és ártatlanságra gyászos vegyüléket hoz létre.

Mihelyt az emberek egymást kölcsönösen megbecsülni kezdték, és a tisztelet fogalma kialakult lelkükben, mindenki jogot követelt belőle, és büntetlenül senkitől sem vonhatták azt meg. Innen erednek, még a vadak közt is, az udvariasság első kötelességei; és innen van, hogy minden szándékos sértés gyalázattá válik, mert az igazságtalanságból eredő kárral együtt a megtámadott személyének megvetését is látja, amely gyakran elviselhetetlenebb, mint maga a kár. Innen van, hogy mindenki megbüntetvén az iránta tanúsított megvetést, a bosszúállás borzasztóvá, az emberek vérengzőkké és kegyetlenekké váltak. Íme, teljesen ezen a fokon áll a legtöbb ismert vadnép, és a fogalmak kellő megkülönböztetésének hiányából ered, hogy némelyek — nem figyelvén meg, hogy e népek az eredeti állapottól már mennyire eltávoztak — sietve azt következtették, hogy az ember természeténél fogva kegyetlen, és hogy meglágyítására rendszabályok szükségesek; pedig nincs szelídebb, mint az ember a maga kezdetleges állapotában, amelyben a természet az állati butaságtól és a polgárosult ember gyászos tudásától egyenlő távolságra helyezte, s az ösztön és az ész egyformán csak arra szorítja, hogy a fenyegető rossztól magát oltalmazza, s amelyben a természetes könyörület visszatartja, hogy bárkinek is kárt okozzon, mert nincs, ami ösztönözné rá, még ha ő maga kapott is rosszat. Mert a bölcs Locke mondása szerint nem tudunk ott sérelmet elkövetni, ahol nincs tulajdon.

De meg kell jegyeznünk, hogy a kezdődő társadalom és a már kialakult viszonyok egészen más tulajdonságokat követeltek, mint aminők nekik kezdetleges állapotukban voltak; hogy az erkölcs megkezdvén hatását az emberi cselekedetekre és a törvények behozatala előtt mindenki a nyert támadásokkal szemben maga lévén egyedül bíró és bosszúálló: a jóság, amely a tiszta természetes állapotnak megfelelt, nem felelt meg többé a megszületett társadalomnak: kellett, hogy a büntetések annál szigorúbbak legyenek, minél gyakoribbak lettek a támadások, és a bosszúállás borzalmai miatt foglalt tért a törvények szigora. Ilyformán, bár az emberek kevésbé türelmesek voltak, s a természetes könyörület már némi változást is szenvedett, az emberi képességek fejlődése ezen korszakának, amely az embert a természetes állapot fásultsága és a mi önzésünk szertelen tevékenysége között tartotta, a legboldogabbnak és a legtartósabbnak kellett lennie. Minél többet gondolkozunk erről, annál inkább belátjuk, hogy ez állapot, amelyben nem igen voltak forradalmak, legjobb volt az emberre nézve, és amelyből gyászos véletlenek folytán lépett ki, amelyeknek a közjó érdekében sohasem kellett volna bekövet-

kezniük. Úgy látszik, hogy a vadak példája, akiket majdnem mind ebben az állapotban találunk, beigazolja, hogy az emberi nem úgy alakult, hogy mindig így maradjon, hogy ez állapot a világ valódi ifjúkora és hogy minden következő haladás ahány lépés volt látszólag az egyén tökéletesedése felé, valóban annyi lépés volt a faj romlása felé.

Addig, míg az emberek megelégedtek az ő durva kunyhóikkal, míg arra szorítkoztak, hogy állatbőrből készült ruháikat tüskével és halszálkával varrják, hogy tollakkal és kagylókkal díszítsék magukat, hogy testüket különböző színűre fessék, hogy íjukat és nyílvesszőiket díszítsék és tökéletesbítsék, hogy kőszilánkokkal faragják halászsajkáikat és durva zeneszerszámjaikat, szóval, míg csak oly munkát csináltak, amelyet egymagukban elvégezhettek, és oly mesterséget űztek, amelyhez nem volt szükség több kéz segítségére, addig szabadon, egészségesen, jól és boldogan éltek, amennyire csak a természetükből kifolyólag élhettek, és egymás közt a független érintkezés édességét élvezték; de attól a pillanattól kezdve, hogy egyik embernek szüksége volt a másikra, hogy észrevették, mily hasznos dolog, ha egymaguknak két ember számára való eleségük van, az egyenlőség eltűnt, a tulajdon megszületett, a munka szükségessé vált, és a végtelen erdők mosolygó mezőkké változtak, amelyeket az embereknek verejtékükkel kellett öntözniük, és amelyekben nemsokára a gabonával együtt a rabszolgaság és a nyomor is kicsírázott és megnőtt.

A bányászat és a földművelés volt az a két mesterség, amelynek feltalálása szülte ezt a nagy forradalmat. A költő szemében az arany és az ezüst, de a bölcsész szemében a vas és a gabona az, amely polgárosította az embert, és tönkretette az emberi nemet. Amerika vadjai sem egyiket, sem másikat nem ismerték, s ezért mindig ilyenek is maradtak; más népek szintén barbárok maradtak, bár az egyik mesterséget a másik nélkül űzték is. És egyike talán a legtisztább igazságoknak, hogy Európa, ha nem is legelőször, de azért állandóbban és jobban rendezkedett be, mint a világ többi részei, mert vasban legdúsabb és gabonában legtermékenyebb.

Igen nehéz annak megállapítása, hogy az emberek miként jutottak a vas ismeretéhez és használatához; mert nem hihető, hogy maguk gondolták volna ki az anyag bányászatát és megolvasztásához szükséges előkészítését, mielőtt tudták volna, hogy mindebből mi fog kisülni. Másrészt annál kevésbé tulajdoníthatjuk e fölfedezést valamely esetleges tűzvésznek, mert az ércek kopár, fáktól és növényzettől csupasz helyeken fordulnak elő, mintha a természet elővigyázó lett volna, hogy elfödje előlünk e végzetes titkot. Nem marad más hátra, mint az a rendkívüli körülmény, hogy némely vulkán, amely olvadt ércanyagokat hányt ki, adta meg az észlelőknek azt a gondolatot, hogy e természetes folyamatot utánozzák; de még ekkor is nagy bátorságot és előrelátást kell nekik tulajdonítanunk, hogy ily fáradságos munkába fogtak, és hogy oly messziről megítélhették a belőle származó hasznot: az ilyesmi pedig sokkal képzettebb szellemek tulajdona, mint amilyenek ők lehettek.

Ami a földművelést illeti, ennek elveit sokkal előbb ismerték, mielőtt gyakorolták volna; mert nem valószínű, hogy az emberek élelmüket folyton a fáktól és a növényektől nyervén, ne szereztek volna elég korán

fogalmat arról, hogy a természet minő utat követ a tenyészet fakasztására; de iparuk valószínűleg csak későn irányult erre a dologra, részint talán azért, mert a fák, amelyek a vadászattal és a halászattal együtt táplálékukat adták, nem kívántak gondozást, részint, mert nem ismerték a gabona használatát, részint, mert nem volt eszközük a művelésre, részint mert nem volt előrelátásuk a nyerhető javakról, részint végül azért, mert nem volt módjuk annak megakadályozására, hogy mások munkásságuk gyümölcsét el ne tulajdonítsák. Hihető, hogy iparuk fejlődésével, sokkal előbb, semmint a gabona előkészítését ismerték volna és a nagyban való földműveléshez szükséges eszközeik meglettek volna, éles kövekkel és hegyezett botokkal kezdték némely főzelék és gyökér művelését kunyhóik körül anélkül, hogy e foglalkozásra adva fejüket és bevetve a földet, számítottak volna arra, hogy veszteniük kell előbb valamit a későbbi nagy nyereség fejében; mert ez az előrelátás távol esett a vadember lelkétől, aki — miként említettem — alig gondol reggel az ő esti szükségleteire.

Szükséges volt tehát előbb más mesterségek föltalálása, hogy az emberi nem a földművelésre adja magát. Mihelyt kellettek emberek a vas olvasztására és kovácsolására, kellettek más emberek is, akik használják azt. Minél inkább sokasodott a kézművesek száma, annál kevesebb kéz foglalatoskodott a táplálék megszerzésén anélkül, hogy a fogyasztók szája megkevesebbedett volna; s mivel egyeseknek vasukért cserébe élelem kellett, mások föltalálták végre a vas alkalmazásának titkát az élelem megsokasítására. Így született meg egyrészt a szántás és a földművelés, másrészt a fémek megmunkálása és használatuk többfélesége.

A föld megművelése maga után vonta fölosztását, és — a tulajdont egyszer megismervén — maga után vonta az igazságszolgáltatás első szabályait is; mert hogy mindenkinek megadhassák, ami az övé, mindenkinek valami tulajdonának kellett lenni; sőt, az emberek a jövőbe tekintvén, és némely javaikat veszendőknek látván, nem volt senki, aki ne félt volna ama bántalmak megtorlásától, amelyeket másoknak okozhatott. Ez eredet annál természetesebb, mert lehetetlen fölfognunk a születő tulajdon fogalmát másként, mint a kézi munka révén; mert nem tudjuk elképzelni, hogy az ember a munkájánál többet is tehetne oly dolgok eltulajdonítására, amelyeket nem ő létesített. Egyedül a munka az, amely megadván a jogot a földművesnek a fölszántott föld terméséhez, jogot ad ennek következtében magához a földhöz is, legalább az aratásig, és ez így megy évről évre; e körülmény folytonos birtoklást eredményez, amely könnyen tulajdonná változik. Midőn a régiek, mondja Grotius, Ceresznek a törvényhozó jelzőt adták, és a tiszteletére rendezett ünnepet Thesmophoriának nevezték, azt akarták megértetni, hogy a föld felosztása újfajta jogot létesített, a tulajdonjogot, amely különbözik a természeti törvényből eredő jogtól.

A dolgok ez állapotban változatlanul maradhattak volna, ha a tehetségek egyenlők lettek volna; és például a vas használata és az élelem fogyasztása mindig pontosan egyensúlyban maradhatott volna; de az arány, miként semmi sem állandó, csakhamar megbomlott; az erősebbek több munkát végeztek; az ügyesebbek a maguk vagyonából több hasznot húztak; az elmésebbek eszközöket találtak föl, hogy a munkát meg-

rövidítsék; a földművesnek több vasra volt szüksége, vagy a kovácsnak több gabonára; és egyenlően dolgozván, az egyik sokat nyert, míg a másik alig tudott élni. Így történt, hogy a természetes különbségek a mesterséges különbségekkel együtt észrevétlenül kibontakoztak, és hogy az emberek különbözősége a körülmények változásával kifejlődvén, sokkal érezhetőbbé, hatásában állandóbbá vált, és kezdte ugyanily arányban befolyásolni az egyesek sorsát.

A dolgok idáig jutván, könnyű elképzelni a következőket. Nem állok meg, hogy leírjam a különböző mesterségek fokozatos föltalálását, a nyelvek fejlődését, a tehetségek gyakorlását és alkalmazását, a szerencse különbözőségét, a gazdagság hasznát és csábjait, sem azokat a részleteket mik voltak következményeik, s amelyeket mindenki könnyen pótolhat. Csak arra szorítkozom, hogy egy pillantást vessek a dolgok emez új rendjébe jutott emberi nemre.

Íme a mi kibontakozott képességeink: az emlékezőtehetség és képzelet teljes ragyogásában, az önszeretet fölsarkallva, az ész működésben, a szellem a tökéletességnek majdnem addig a fokáig jutva, ameddig eljutni képes. Íme a mi összes természetes tulajdonságaink működésben vannak: az ember sorsa és rangja megállapítva, mégpedig nem csupán a javak mennyisége, a haszonra vagy az ártalomra való képesség szerint, hanem a szellem, a szépség, az erő és az ügyesség, az érdem és a tehetség szerint is; és mivel e képességek voltak az egyedüliek, amelyek a tiszteletet kivívhatták, nemsokára mindenki bírni vagy legalább mutatni akarta őket. Kellett a haszon szempontjából mást mutatni, mint aminők valóságban voltunk. A valóság és a látszat egyszerre két különböző dolog lett; és e megkülönböztetésből származik a vakító pompa, a csalfa ravaszság és mindazok a bűnök, amelyek kísérik őket. Másrészről a szabadságból és a függetlenségből, amelyben az ember azelőtt volt, az új szükségletek sokasága révén alárendeltje lett az egész természetnek s főként embertársainak, akikből egyrészről rabszolgák, másrészt urak lettek; a gazdagnak szüksége van mások szolgálataira, a szegénynek mások védelmére és a középszerűség nem helyezi őt oly állapotba, hogy e kényszerből szabadulhatna. Kellett tehát, hogy olyanokat keressen, akiket sorsa iránt érdeklődésre tud kelteni, akikkel elhitetheti, hogy valóban vagy látszólag hasznukra válik, ha ő érte dolgoznak; e körülmény egyesek iránt álnokká és ravasszá, mások iránt követelővé és durvává tette, és arra kényszerítette, hogy elámítsa mindazokat, akikre szüksége van, ha nem tudja őket megfélemlíteni, és ha nincs érdekében nekik szívességet tenni. Végül a kínzó nagyravágyás, a sorsán való javítás buzgalma, amelyet nem annyira valódi szükség, mint inkább a mások fölé emelkedés vágya idéz elő, minden emberben a kölcsönös megrontás sötét hajlamát kelti föl, titkos féltékenykedést, amely annál veszedelmesebb, mert — hogy csapásait biztosabban mérje — gyakran a jóakarat álarcát ölti magára; szóval egyrészt a verseny, másrészt az érdekek ellenállása és mindig az a titkos óhaj, hogy a mások rovására húzzuk a magunk hasznát; mind ezek a bajok a tulajdon első következményei, és a születő egyenlőtlenség elválaszthatatlan kísérői.

Mielőtt a gazdagság reprezentatív jeleit föltalálták volna, nem állhatott

az egyébből, mint a földekből és az állatokból, az egyedüli valódi javakból, amelyeket az ember bírhat. Mikor aztán a birtokok száma megnövekedett, és az egész földet elfoglalták úgy, hogy a birtokok egymással érintkeztek, egyesek csak a mások kárára növekedhettek; és azok a fölös számmal levők, akiket a gyöngeség vagy a nembánomság megakadályozott a földszerzésben, szegények lettek anélkül, hogy elvesztettek volna valamit; mert minden megváltozott körülöttük, csupán ők nem változtak és kénytelenek voltak élelmüket a gazdagok kezéből nyerni vagy elragadni; és innen ered az egyesek különböző jellemvonása szerint az uralkodás és a szolgaság vagy az erőszak és a rablás. A gazdagok a maguk részéről alighogy megismerték az uralkodás gyönyörét, nemsokára megvetették a többieket; és régi rabszolgáik újaknak járomba hajtására segédkezvén, folyton szomszédjaik leigázására és elnyomására gondoltak, hasonlóan azokhoz az éhes farkasokhoz, akik megízlelvén egyszer az emberi húst, húzódoznak minden más táplálléktól, s csakis embereket akarnak fölfalni.

Így történt, hogy a leghatalmasabbak vagy a legnyomorultabbak az ő erejükből vagy szükségleteikből jogot formálván a mások javaira, s egyenértékűnek tartván ezt a tulajdonjoggal, a megbomlott egyenlőséget a legborzasztóbb rendetlenség követte; így történt, hogy a gazdagok bitorlása, a szegények rablása s mindnyájuk zabolátlan szevedélye, elfojtván a természetes könyörületet s az igazságnak még gyönge hangját, az embereket fösvényekké, nagyravágyókká és rosszakká tette. Az erősebb joga és az első foglaló joga között folytonos összeütközés keletkezett, amely csak harccal és gyilkolással végződött. A születő társadalom a legádázabb háború színtere lett; a megromlott és elfajult emberi nem, nem tudván visszalépni, sem lemondani szerencsétlen szerzeményeiről, és az őt díszítő képességekkel való visszaélés miatt csakis saját szégyenére munkálkodván, önmagát a végromlás szélére vitte.

Attonitus novitate mali, divesque miserque,
Effugere optat opes, et quae modo voverat odit.

(A rossznak új volta, elkábítván a gazdagot és a szegényt, mindkettő egyaránt kerülni szeretné a vagyont, s amit előbb óhajtott, most gyűlöli.)

Lehetetlen, hogy az emberek végre is ne elmélkedtek volna ezen a nyomorult állapoton és szerencsétlenségen, amelybe jutottak. Legfőképpen a gazdagok érezték először, hogy mennyire káros ez az örökös harc, amelynek minden költségét ők viselték, s amelyben az életnek és a magánvagyonnak kockázata mindennapi volt. Bár némi színezetet tudtak adni bitorlásaiknak, eléggé érezték, hogy a bitorlás csak kétes és csalárd jogon alapul, és hogy csupán erőszakkal lévén megszerezhető, csupán az erőszak veheti azt el tőlük anélkül, hogy joguk lenne miatta panaszkodni. Még azok, akiket egyedül a szorgalom tett gazdaggá, sem tudtak különb jogcímet találni tulajdonaik számára. Hiába mondták: E falat én építettem; e földet én szereztem munkámmal. De ki adott rá nekteka utasításokat? Válaszolhattak volna nekik; és mi jogon követelitek, hogy a mi

kárunkra kapjatok fizetséget oly munkáért, amelyet nem mi róttunk reátok? Nem tudjátok-e, hogy társaitok nagy sokasága szenved vagy elvész a szükségtől a ti bőségtek miatt; hogy az emberi nem határozott és egyhangú beleegyezése kellene, hogy kisajátítsa nektek a közös élelemből mindazt, ami a ti szükségleteiteken túlmegy? A gazdag a maga igazolására elfogadható okokból s a maga védelmezésére elegendő erőtől megfosztva; könnyen tönkretéve az egyeseket, de maga is lesújtva a rablók seregétől; egyedül a sokaság ellen — mert a kölcsönös féltékenykedés miatt nem tudott szövetkezni a magaszőrűekkel a közös fosztogatás reményétől egyesült ellenséggel szemben —, szóval a szükségtől nyomva, a gazdag végre elfogadta a legokosabb tervet, amely valaha az emberi lélekben megfogamzott; ez az volt, hogy a maga hasznára alkalmazta ugyanazoknak az erejét, akik őt megtámadták, ellenfeleit védelmezőivé alakította, és oly elveket sugalmazott és oly intézményeket adott neki, amelyek éppen olyan kedvezőek voltak reá nézve, mint amennyire a természeti jog ártalmas volt.

Ebben a tekintetben, miután kifejtette szomszédjainak e helyzet borzalmait, amely mindnyájukat egymás ellen fegyverezte föl, amely nekik a vagyont éppen olyan alkalmatlanná tette, mint a szükséget, és ahol senki sem találta meg biztosságát sem a szegénységben, sem a gazdagságban, föltalált hát látszólagos igazságokat, hogy célját elérje. „Egyesüljünk, mondotta nekik, hogy a gyöngéket az elnyomás ellen védelmezzük, hogy féken tartsuk a nagyravágyókat, és biztosítsuk mindenkinek a maga vagyonát; állítsuk föl a béke és az igazság szabályait, amelyeknek mindenki köteles alávetni magát, amelyek senkire nézve nem kivételek, és amelyek a sors szeszélyeit némileg jóváteszik, amennyiben a hatalmasokat és a gyöngéket egyformán kölcsönös kötelességeknek vetik alá. Szóval ahelyett, hogy erőinket magunk ellen fordítanók, egyesítsük felsőbb hatalommá, amely minket bölcs törvények szerint kormányozzon, amely pártfogolja és védelmezze a szövetség minden tagját, és amely örök egyetértésben tartson minket."

Nagyon kevés kellett az ilyfajta beszédekből, hogy a durva, könnyen elámítható embereket elragadja, akiknek igen sok egymás közt elintézni való ügyük volt, semhogy nélkülözhették volna a választott bírót és sok fösvénységük és nagyravágyásuk, semhogy sokáig tartózkodhattak volna a parancsolóktól. Mindnyájan futottak béklyóik elébe, azt gondolván, hogy biztosítják szabadságukat; mert elég eszük volt arra, hogy a politikai intézmény hasznát megérezzék, de nem volt elég tapasztalatuk, hogy előre lássák a veszedelmeket; a visszaéléseket leginkább előre tudók kétségkívül azok voltak, akik belőle haszonra számítottak; mert maguk az okosak is belátták, hogy szabadságuk egy részét föl kell áldozniuk a megmaradó rész fönntartására, mint ahogy a sebesültnek levágják a karját, hogy teste többi részét megmentsék.

Ilyen volt vagy ilyen lehetett a társadalom és a törvények eredete, amelyek új erőt adtak a gazdagoknak, szétrombolták visszahozhatatlanul a természetes szabadságot, örökre biztosították a tulajdonnak és egyenlőtlenségnek törvényét, a ravasz bitorlásból visszavonhatatlan törvényt csináltak, és néhány nagyravágyó hasznáért alávetették ezutánra az egész

emberi nemet a munkának, a szolgaságnak és a nyomornak. Könnyen belátható, hogy egyetlen társaság megalakulása mint vonta elengedhetetlenül maga után a többit, és hogy az egyesült erőknek feje legyen, mint egyesültek e társaságok is egymást közt. A társaságok megsokasodva, vagy gyorsan kiterjedve nemsokára az egész föld színét elfoglalták; és csakhamar nem volt található a világon egyetlen szöglet, hol szabadulhattak volna a járomtól és kivonhatták volna fejüket a gyakran rosszul alkalmazott pallos alól, amelyet, minden ember maga fölött lebegni látott; ily módon a polgári jog a polgárok közös irányítójává válván, a természeti törvény csakis a különböző társaságokban foglalt helyet, hol az emberek joga elnevezés alatt hallgatag megegyezéssel mérsékelten megvan még, hogy az érintkezést lehetővé tegye, és hogy pótolja a természetes könyörületet, amely társaságról társaságra minden erejét, amely azelőtt minden egyes embernél megvolt, elvesztvén, nem székel többé máshol, csak néhány nagy, világpolgári szellemben, akik túlteszik magukat a népeket elválasztó képzelt akadályokon, és akik az őket teremtő, legfőbb hatalmú Lény példájára szeretetükkel átkarolják az egész emberi nemet.

A politikai testületek egymás közt ily módon a természeti állapotban maradván, csakhamar oly kellemetlenségeket éreztek, amelyek egyeseket a belőlük való kilépésre kényszerítettek: és ez az állapot még sokkal gyászosabb volt e nagy testületek között, mint aminő az előtt az egyesek közt volt, akikből alakultak. Innen erednek a nemzeti háborúk, ütközetek, gyilkosságok, megtorlások, amelyek megrémítik a természetet, és megtámadják az igazságot, és mindazok a borzasztó előítéletek, amelyek az emberi vér kiontását az erény rangjára helyezik. A legtiszteltebb emberek kötelességüknek ismerték társaik gyilkolását, s látjuk végül, hogy az emberek ezrenként mint ölik egymást anélkül, hogy tudnák, miért; s a csata egyetlen napján több gyilkosságot, valamely város elfoglalásakor több kegyetlenséget követtek el, mint amennyit a természetes állapotban az egész földkerekségen századokon át elkövettek. Ez volt az első eredménye az emberi nem különböző társaságokra való fölosztásának. Térjünk vissza intézményeikhez.

Tudom, hogy sokan a politikai egyesületeket máshonnan származtatják, nevezetesen a hatalmasabbak hódításaiból vagy a gyöngék egyesüléséből; az okok közötti választás egyébiránt közömbös arra, amit fölállítani akarok: mindazonáltal az, amit éppen előadtam, a legtermészetesebbnek látszik nekem a következő okokból: 1. Mert az első esetben a hódítás joga nem lévén jog, nem szolgálhat alapul más jogok számára, mert a hódító és a meghódított népek mindig háborús viszonyban maradnak, ha csak a teljes szabadságába visszahelyezett nemzet nem választja jószántából az ő hódítóját urává; és bár némely kapitulációk történtek is, de ezek az erőszakon alapulván, éppen e tény következtében nem jöhetnek számításba, és így e föltevésből nem hozhatjuk le sem a valódi társadalmat, sem a politikai testületet, sem az erősebb törvényén kívül más törvényt. 2. Mert a második esetben az erős és a gyönge szók kétértelműek; mert abban az időközben, amelyet a tulajdonjognak vagy az első foglaló jogának fölállítása és a politikai kormányzatok berendezése között találunk, e szavak értelmét a szegény és a gazdag szavak jobban ki-

fejezik, mert valójában a törvények előtt az embernek nem volt más módja társai leigázására, mint javaik megtámadása, vagy hogy a maga javából őket részesítse. 3. Mert a szegényeknek szabadságukon kívül nem lévén más veszteni valójuk, nagy bolondság lett volna tőlük, ha önként megfosztották volna magukat attól az egyedüli jótól, amely nekik megmaradt, hogy cserébe aztán semmit se kapjanak; mert ellenkezőleg, a gazdagok javaik minden részében megbánthatók lévén, sokkal könnyebb volt nekik kárt okozni; mert ennek következtében nekik több elővigyázatra volt szükségük, hogy megóvják a kártól magukat; és végül, mert ésszerű azt hinni, hogy a dolgokat inkább azok találják fel, akiknek szükségük van reájuk, mint azok, akikre ártalmasak.

A kezdetleges kormányzatnak éppenséggel nem volt állandó és szabályos alakja. A filozófia és tapasztalat hiánya csakis a jelen kellemetlenségeinek észrevevését engedte meg, és csak abban a mértékben gondoltak egyéb bajok orvoslására, amint jelentkeztek. Akármennyit dolgozzanak még a legbölcsebb törvényhozók is, a politikai állapot mindig tökéletlen marad, mert majdnem mindig csak a véletlen műve, és mert eleinte roszszul lévén megalkotva, az idő, amely fölfedi a hibáit, és sugalmazza az orvosszereket, sohasem képes az alkotmány bűneit kijavítani, szünet nélkül foltozgatják ahelyett, hogy az egésznek sutba dobásával kezdenék, és eltávolítanának belőle minden avult anyagot, mint ahogyan Lükurgosz tett Spártában, hogy helyette mindjárt jó épületet emeljen. A társadalom eleinte csak néhány általános egyezményen alapult, amelyek megtartására minden egyén kötelezte magát, és melyeket mindenkivel szemben a testület biztosított. A tapasztalatnak kellett megmutatni, hogy az ily alkotmány mennyire gyönge, és hogy a kihágást elkövetők mily könnyen elkerülhetik azoknak a hibáknak megtorlását és büntetését, amelyeknek tanúja és bírója egyedül a közönség volt; kellett, hogy a törvényt ezer módon kijátszhassák; kellett, hogy a bajok és kihágások folytonosan szaporodjanak, hogy végre rászánják magukat arra, hogy a nyilvános hatalom veszedelmes őrzését egyesekre bízzák, és hogy az elöljáróságot terheljék meg a néphatározatok végrehajtásának gondjával; mert az az állítás, hogy az elöljárókat előbb választották, mielőtt a szövetség létrejött volna, és hogy a törvények végrehajtói előbb léteztek, mint maguk a törvények, oly föltevés, amelyet nem szabad komolyan cáfolni.

Nem volna ésszerű azt gondolnunk, hogy a népek mindjárt föltétlenül és visszatérés nélkül korlátlan uralkodó karjaiba vetették magukat, és hogy e büszke és vad emberek a közbiztonság fönntartására első eszközül a rabszolgaságba süllyedést tartották volna. Valóban, mi egyébért választottak volna maguknak elöljárókat, ha nem azért, hogy megvédelmezzék őket az elnyomástól, hogy védelmezzék javaikat, szabadságukat és életüket, amelyek úgy mondva az ő létük alkotó elemei? Márpedig az embernek emberhez való viszonyában nem hárulhatván rosszabb az egyes emberre, mintha magát másnak kénye alatt látja: nem a józan ész ellen való azon kezdeni a dolgot, hogy megfosszák magukat egy uralkodó keze révén azoktól az egyedüli javaktól, amelyeknek fönntartásához éppen segítségére volna szükségük? Micsoda kárpótlást nyújthatna nekik e szép jogok átengedése fejében? És ha a védelem ürügye alatt merné köve-

telni őket, nem kapná-e mindjárt válaszul a mese szavait: Mi több roszszat tehet az ellenség? Kétségtelen hát — és ez a politikai jog alapelve —, hogy a népek azért választottak elöljárót, hogy szabadságukat védelmezze, és nem hogy leigázza őket. Ha van fejedelmünk, mondá Plinius Trajánnak, ez azért van, hogy megoltalmazzon minket, nehogy zsarnokunk legyen.

A politikusok a szabadság szeretetére vonatkozólag éppen olyan álokoskodásokat tesznek, mint a bölcsészek a természetes állapotra vonatkozólag: a látott dolgokból oly különböző dolgokat ítélnek meg, amelyeket nem láttak, és az embereknek természetes hajlandóságot tulajdonítanak a szolgaságra, látván, hogy mily türelemmel viselik azok, akik szemük előtt vannak; nem gondolják meg, hogy a szabadsággal úgy vagyunk, mint az ártatlansággal és erénnyel, amelyeknek értékét csak akkor érezzük, ha magunknak is megvannak, és az iránt uk való érzékünk mindjárt elvész, mihelyt elveszítjük őket. „Ismerem a te országod kéjeit, mondá Braszidasz egy szatrapának, aki a spártai és perszepoliszi életet összehasonlította; de te nem ismerheted az én országom gyönyöreit."

Mint a szilaj versenyló fölborzolja sörényét, dobog és nyugtalanul vergődik, hacsak közelítenek is a zablával feléje, míg a jól idomított ló türelemmel viseli a vesszőt és sarkantyút, a barbár ember sem hajtja fejét járom alá, amelyet a polgárosult ember zúgolódás nélkül hord, és többre becsüli a legnyugtalanabb szabadságot is a csöndes hódoltságnál. Így hát nem a leigázott népek elfajultságából kell megítélnünk az ember természetes hajlamát vagy ellenszenvét a szolgaság iránt, hanem azokból az erőfeszítésekből, amelyeket a szabad népek az elnyomás ellen való védekezés miatt tesznek. Tudom, hogy az előbbiek nem tesznek egyebet, mint szünet nélkül magasztalják a békét és nyugalmat, amelyet láncaik közt élveznek, és hogy miserrimam servitutem pacem appellant (a legnyomorultabb szolgaságot békének nevezik): de midőn látok másokat, mint áldozzák föl a gyönyöröket, a nyugalmat, a gazdagságot, a hatalmat és magát az életet is, hogy fönntartsák az egyedüli jót, amelyet annyira megvetnek azok, akik elvesztették; midőn látok szabadon született és a fogságot utáló állatokat, amint fejüket széttörik zárkájuk rostélyán; midőn látom a meztelen vademberek nagy sokaságát, mint vetik meg az európai gyönyöröket, és dacolnak az éhséggel, tűzzel, fegyverrel és halállal, hogy csak függetlenségüket fönntarthassák, érzem, hogy nem a rabszolgákra tartozik a szabadságról való vitatkozás.

Ami az apai tekintélyt illeti, amelyből többen a korlátlan hatalmat és minden társulást leszármaztattak, anélkül, hogy Locke és Sidney ellenkező bizonyítékait megvizsgálták volna, elég megjegyeznünk, hogy a világon mitől sincs távolabb az önkény vad szelleme, mint ettől a gyöngéd hatalomtól, amely inkább azoknak a hasznát nézi, akik engedelmeskednek, mint azét, aki parancsol; hogy a természet törvényénél fogva az apa csak addig ura a gyermekeknek, míg segélyére szorulnak; hogy ez időponttól kezdve egyenlők, és ekkor a fiú teljesen független lévén az apától, csak tisztelettel tartozik neki és nem engedelmességgel; mert a hála kötelesség ugyan, amelyet teljesíteni kell, de nem jog, amelyet követelhetünk. Azon állításuk helyett, hogy a polgári társadalom az apai hata-

lomból származik, ellenkezőleg, azt kellett volna mondaniuk, hogy e hatalom éppen a társadalomból meríti fő erejét. Az egyént csak akkor ismerhetik el többek atyjául, ha ők körülötte gyűlve maradnak. Az atya javai, amelyeknek igazán ura, azok az igazi kötelékek, amelyek a gyermekeket hozzáfűzve tartják, mert az örökségben csak oly arány szerint részesítheti őket, ahogyan folytonos tisztelettel jóakaratát kiérdemlik. Márpedig az alattvalók zsarnokuktól hasonló kegyet éppen nem várhatnak, és mivel önmaguk, összes tulajdonaik vagy legalább az, amit ennek tartanak, teljesen az ő sajátját alkotják, kényszerülnek kegyként megkapni tőle azt, amit vagyonukból meghagy számukra; igazságot szolgáltat, midőn kifosztja őket; és kegyelmet gyakorol, midőn életben hagyja őket.

Így folytatván a dolgok vizsgálását az igazság útján, a zsarnokság önkéntes létesítésében sem találnánk több biztosságot, mert nehéz volna oly szerződés érvényességének kimutatása, amely csak az egyik felet kötelezi, mindent csak egyik résznek juttat, és semmit a másiknak, és amely csak annak kárára szolgál, aki lekötelezi magát. Ez utálatos rendszer távol áll még napjainkban is a bölcs és jó uralkodóktól s főként Franciaország királyaitól, amint azt rendeleteik különböző helyein látjuk, s különösen a XIV. Lajos nevében és rendeletére 1667-ben kibocsátott híres iratnak következő soraiban: „Ne mondják hát, hogy az uralkodó nincsen államának törvényei alá vetve, mert e kijelentésnek éppen az ellenkezője az emberi jog igazsága, amelyet a hízelgés gyakran megtámadott, de amelyet a fejedelmek, mint államaik őrző istenségét, mindig megvédelmeztek. Mennyivel igazságosabb, ha a bölcs Platónnal azt mondjuk, hogy a királyság akkor boldog teljesen, ha fejedelme engedelmeskedik a törvénynek, és ha a törvény igazságos, és mindig a közjóra irányuló!"

Nem állapodom meg, hogy kutassam, vajon az ember, akinek a szabadság legnemesebb tulajdona, nem alacsonyította-e le természetét, nem süllyedt-e le a rabszolga barmok színvonalára, nem támadta-e meg lényének alkotóját, midőn fenntartás nélkül lemondott ajándékainak legbecsesebbjéről, hogy rászánja magát mindazoknak a bűnöknek elkövetésére, amelyeket megtilt nekünk, pusztán azért, hogy egy őrült és kegyetlen úrnak tessék, és ha vajon e felséges alkotó jobban haragudott volna-e, ha szép művének inkább tönkremenését, mint megbecstelenítését látja? Elhagyom, ha úgy tetszik, a Barbeyrac tekintélyére való hivatkozást; aki Locke után nyíltan kimondja, hogy senki sem adhatja el szabadságát oly módon, hogy magát önkényes hatalom alá vesse, amely tetszése szerint bánik vele; mert — mondja — ez annyi volna, mintha a saját életét adná el, amely fölött nem rendelkezik. Csak azt kérdem, hogy azok, akik nem félnek önmaguknak ennyire való lealacsonyításától, minő jogon vethetik alá ivadékukat is ugyanennek a gyalázatnak, és hogyan foszthatják meg őt oly javaktól, amelyeket nem az ő nagylelkűségüktől nyert, és amelyek nélkül maga az élet is teher mindazokra, akik méltók rá.

Puffendorff mondja, hogy éppen úgy, amint egyes javainkat megegyezés, vagy szerződések révén átruházzuk másra, szabadságunktól is megfoszthatjuk magunkat mások kényére. De nekem ez igen rossz okoskodásnak tűnik föl; mert az első esetben a vagyon, amelyet eladok, teljesen el-

különül tőlem, és a vele való visszaélés közömbös rám nézve; de az már fontos rám nézve, hogy ne éljenek vissza szabadságommal; és anélkül, hogy bűnösnek érezném magam a rossz miatt, amelynek elkövetésére kényszerítettek, nem tehetem ki magam annak, hogy a bűn eszközévé váljam. Sőt, a tulajdonjog csakis emberi megegyezés és intézmény lévén, mindenki tetszése szerint rendelkezhetik azzal, amije van; de nem így van a dolog a természet lényeges ajándékaival, minők az élet és a szabadság, amelyeknek élvezete mindenkinek megengedett, és amelyekre nézve kétséges, van-e jogunk arra, hogy megfosszuk magunkat tőlük; megfosztván magunk az egyiktől, lényünket lealacsonyítjuk, megfosztván magunk a másiktól, megsemmisítjük azt, amennyiben urai vagyunk neki: és mivel semmi időleges vagyon nem kárpótolhat sem egyikért, sem másikért, egyszerre a természetnek és a józan észnek megtámadása volna, ha lemondanánk róluk, bárminő nagy érték fejében is. De ha a saját szabadságunkat el is adhatnók úgy, mint a javainkat, igen nagy a különbség itt a gyermekekre nézve, akik az apa javait csakis jogainak átöröklése révén élvezhetik; azonban a szabadság oly ajándék lévén, amelyet a természettől nyertek emberi tulajdonul, a szülőknek nincs joguk őket megfosztani tőle; ily módon a rabszolgaság fölállítása céljából erőszakot kellett elkövetniük a természeten, meg kellett ezt változtatniuk, hogy e jogot örökössé tehessék; és azok a jogászok, akik komolyan hirdették, hogy a rabszolga gyermeke rabszolgának születik, más szóval azt mondták, hogy az ember nem születik embernek.

Bizonyosnak látszik hát előttem, hogy a kormányzás nemcsak nem kezdődhetett az önkényes hatalommal, amely csak megromlása és szélső foka a kormányzásnak, és amely visszavezet a legerősebb egyedüli törvényére, amely ellen kezdetben orvosszerül szolgált, de még ha ily módon eredt is, e hatalom természeténél fogva törvénytelen lévén, nem szolgálhatott a társadalom jogainak és ennek következtében az intézmények különbözőségének alapjául.

Anélkül, hogy itt belebocsátkoznám azokba a vizsgálódásokba, amelyek mindenféle kormányzás alapszerződésének természetére vonatkozólag még hátra vannak, arra szorítkozom, a közvéleményt követve, hogy elmélkedjem itt a politikai testület intézményén mint a nép és a választott elöljárók közötti valóságos szerződésen, amellyel mindkét fél kötelezte magát a benne fölállított s egyesülésük kapcsát alkotó törvények megtartására. A nép a társas összeköttetés okából mindnyájuknak szándékos eggyé olvadása lévén, mindazok a pontozatok, amelyekben e szándékosság kifejezésre jut, mindannyian alaptörvényekké válnak, amelyek az állam minden tagját kivétel nélkül kötelezik, és amelyek egyike a többi végrehajtásának felügyeletével megbízott elöljáróság megválasztását és hatalmát szabályozza. E hatalom kiterjed mindarra, ami fönntarthatja az alkotmányt, de nem terjed ki a megváltoztatására. E hatalomhoz csatolnak egyrészt bizonyos méltóságokat is, amelyek tiszteltté teszik a törvényeket és végrehajtóikat, másrészt ezek személyére nézve bizonyos előjogokat is, amelyek kártalanítják őket azokért a fáradságos munkálatokért, amelyeket a jó közigazgatás követel. Az elöljáróság a maga részéről kötelezi magát, hogy a rábízott hatalmat csakis megbízóik intenciói szerint gyakorolja, hogy

mindenkit meghagy a maga vagyona békés élvezetében, és hogy minden alkalommal előbbre teszi a közérdeket a maga érdekénél.

Mielőtt a tapasztalat kimutatta volna, vagy az emberi ismeret előreláttatta volna az ily alkotmány elkerülhetetlen visszaéléseit, annál inkább a legjobbnak kellett látszania, mert azok, akik a fenntartására való felügyelettel voltak megbízva, leginkább érdekeltek voltak a dologban; mert az elöljáróság és jogaik csakis az alaptörvényeken alapulván, mihelyt ezek megsemmisülnének, az elöljáróság törvényessége is megszűnnék, s a nép nem volna köteles neki engedelmeskedni; és mivel nem az elöljáróság, hanem a törvény alkotja az állam lényegét, mindenki az ő természetes szabadságának jogába lépne.

Ha csak kissé figyelmesen gondolkodunk erről, ez a dolog újabb okokkal is beigazolódnék, és a szerződés természetéből belátnók, hogy az nem visszavonhatatlan; mert ha semmi felsőbb hatalom nem volna, amely biztosíthatná a szerződők hűségét, és amely kényszeríthetné kölcsönös kötelezettségük teljesítésére: a felek maradnának bírók a saját ügyükben, és mindenkinek mindig megvolna a joga a szerződés felbontásához, mihelyt azt látná, hogy a másik megszegi a föltételeket, vagy a szerződés nem felelne meg többé neki. Úgy látszik, hogy ezen az elven alapul a lemondás joga. Tehát ha — miként tesszük, csakis az emberi intézményekről gondolkodva — az elöljáróságnak, amelynek minden hatalom a kezében van, s amely a szerződés minden hasznát maga élvezi, megvan a joga a méltóságáról való lemondáshoz, mennyivel inkább megvan a joga a népnek, amely elöljárói minden hibáját elszenvedi, a függésről való lemondáshoz. De a rettenetes villongások, a végtelen kicsapongások, amelyeket e veszedelmes hatalom szükségképpen maga után von, minden más dolognál jobban megmutatják, hogy az emberi kormányzatoknak a puszta okosságon kívül más, szilárdabb alapra is van szüksége, és hogy a köznyugalom szempontjából mennyire szükséges az isteni akarat közbelépése, hogy az uralkodó tekintélyének szent és sérthetetlen jelleget adjon, amely elveszi az alattvalóktól a vele való rendelkezés jogát. Ha a vallás csakis ezt a jót tette volna az embereknek, már ez elég volna arra, hogy mindenki ragaszkodjék hozzá, és elfogadja minden tévedéseivel együtt, mert még így is sokkal több vért kímél meg, mint amennyit a vakbuzgóság kiont. De kövessük tovább föltevésünk fonalát.

A kormányzatok különböző alakjai eredetüket azokból a nagyobb vagy kisebb különbségekből veszik, amelyeket megalkotásuk idejében az egyesek közt találunk. Ha egy valaki kitűnik hatalmával, erényeivel, gazdagságával vagy hitelével, úgy őt választják egyedül elöljárónak, s az állam egyeduralmi lesz. Ha többen, egymás közt körülbelül egyenlők, magaslanak ki a többiek fölött, úgy együttesen választják meg őket, s arisztokratikus uralom jön létre. Azok, akiknek sorsa és tehetsége nem mutat ilyen aránytalanságokat, akik a természetes állapottól nem távoztak el nagyon, közösen őrzik meg a legfőbb hatalmat, és demokratikus uralmat alkotnak. Az idő beigazolta, hogy e kormányformák közül melyik a leghasznosabb az emberekre nézve. Egyesek kizárólagosan a törvények alá vetve maradnak, míg mások nemsokára az uralkodóknak engedelmeskednek. A polgárok meg akarják őrizni szabadságukat; az alattva-

lók csakis szomszédjaiknak szabadságuktól való megfosztására gondolnak, mert nem tudják tűrni, hogy mások oly javakat élvezzenek, amelyeket ők nem élveznek többé. Szóval egyik részen kifejlődik a gazdagság és a hódítás, másik oldalon a jólét és az erény.

Mind e különböző kormányformákban az elöljáróságot eleinte választották; és ha a gazdagság el nem ütötte a dolgot, az elsőbbséget az érdemnek nyújtották, amely természetes felsőbbséget ad és a kornak, amely tapasztalást ad az elintézendő ügyekben és hidegvért a tanácskozásokban. A zsidók vénei, Spárta geronteszei, Róma senatusa, és magának a seigneur (úr) szónak eredete mutatják, hogy azelőtt az öregkort mennyire megbecsülték. Minél öregebb emberekre estek a választások, annál gyakoribbakká s a belőlük eredő zavarok annál érezhetőbbé váltak; fondorlatok támadtak, pártok alakultak, a pártok elkeseredtek, polgárháborúk ütöttek ki; végül a polgárok vérüket áldozták az állam állítólagos jólétéért, és ahhoz a ponthoz jutottak, hogy a múlt idők fejetlenségébe essenek vissza. A főbbek nagyravágyása e körülményekből azt a hasznot húzta, hogy méltóságaikat családjukban megörökítették; a nép, amely már hozzászokott a függéshez, a nyugalomhoz és az élet kényelmeihez, és már nem volt képes láncait széttörni, beleegyezett szolgasága megnövelésébe, hogy biztosítsa nyugalmát; és ily módon az elöljáróság örökölhetővé válván, hozzászokott, hogy méltóságát családi vagyonnak és önmagát mint az állam tulajdonosát tekintse, bár eleinte csak tisztviselője volt; hozzászokott, hogy polgártársait rabszolgáknak hívja, hogy, mint az állatokat, javaihoz számítsa, és hogy önmagát az istenekkel egyenlőnek és királyok királyának nevezze.

Ha az egyenlőtlenség fejlődését követjük egyes változataiban, úgy találjuk, hogy a törvénynek és a tulajdonjognak megalapítása volt az első fokozata; az elöljáróság intézménye volt a második, és a harmadik és utolsó pedig a törvényes hatalomnak önkényes hatalommá való átalakulása; ily módon az első időszakban elismerték a gazdagság és a szegénység állapotát, a másodikban a hatalom és a gyöngeség állapotát, és a harmadikban az uralkodás és a szolgaság állapotát, amely utolsó foka az egyenlőtlenségnek és az a határ, amelyben a többiek végződnek, míg aztán újabb forradalmak fölöslatják a kormányzást vagy törvényes alkotmánnyá vezetik vissza.

Hogy e fejlődés szükségességét megértsük, nem annyira a politikai testület megalakulásának indítóokait kell vizsgálnunk, mint inkább azt a formát, amelyet létesülése közben fölvesz, és azokat a kellemetlenségeket, amelyeket maga után von; mert azok a bűnök, amelyek szükségessé teszik a társadalmi intézményeket, ugyanazok, amelyek benne a kihágásokat is elkerülhetetlenné teszik, és mivel az egyetlen Spárta kivételével, hol a törvény elsősorban a gyermekek nevelésére vigyázott, és ahol Lükurgosz oly erkölcsöket teremtett, amelyek majdnem fölöslegessé tették a törvényeket — a törvények általában kevésbé erősek lévén, mint a szenvedélyek, s korlátozván az embereket anélkül, hogy megváltoztatnák őket, könnyű volna annak bebizonyítása, hogy minden oly kormányzat, amely anélkül, hogy megromlanék vagy elfajulna, alkotmányának végére jut, szükségtelenül alakult meg, és hogy oly országban, hol senki

sem játssza ki a törvényeket, és senki sem él vissza a hatalommal, nincs szükség sem elöljáróra, sem törvényekre.

A politikai megkülönböztetések szükségképpen a polgári megkülönböztetésekre vezetnek. A nép és urai közötti növekedő különbség nemsokára az egyesek között is érezhetővé válik, és a szenvedélyek, a tehetségek s egyéb körülmények szerint ezer változást idéz elő közöttük. Az elöljáróság nem bitorolhatja törvénytelen hatalmát anélkül, hogy ne volna kénytelen oly egyéneket teremteni, akiknek egy részt belőle átengedjen. Továbbá, a polgárok csakis vak nagyravágyástól elszédítve, és inkább csak maguk alá, mint maguk fölé tekintve, engedvén önmaguk elnyomását, az uralom kedvesebb nekik, mint a függetlenség, és beleegyeznek láncaik viselésébe, hogy a maguk részéről ők is rakhassanak láncot másokra. *Nagyon nehéz azokat engedelmességre kényszeríteni, akik nem keresik a parancsolást;* és a legügyesebb politika sem tudja leigázni azokat az embereket, akik nem akarnak mást, csak szabadságukat. *De az egyenlőtlenség könnyen terjed a nagyravágyó és gyáva lelkek közt,* akik mindig készek a vakszerencse után futni, és készek, majdnem közömbösen, az uralkodásra vagy a szolgaságra aszerint, amint az nekik kellemes vagy kellemetlen. Ilyformán oly időnek kellett bekövetkeznie, midőn a nép szeme annyira meg volt bűvölve, hogy a vezetőknek csak éppen így kellett szólniuk az emberek legkisebbikéhez: Légy naggyá te és egész fajod, s azonnal mind az egész világ, mind a saját szemében naggyá lett, és utódjai abban a mértékben emelkedtek még, amily mértékben távolabb estek tőle; minél távolabbiak és bizonytalanabbak voltak ugyanis az okok, hatásuk annál inkább növekedett; minél több volt a henye a családban, annál kiválóbbá vált.

Ha helye volna itt annak, hogy a részletekbe belemélyedjek, könnyen megmagyarázhatnám, miként vált elkerülhetetlenné, anélkül, hogy a kormányzásnak része lett volna benne, a bizalom és tekintély különbözősége az egyesek közt, mihelyt ugyanabba a társaságba egyesülve, kénytelenek voltak egymást összehasonlítani, és számon tartani a különbségeket, amelyeket egyesek másokban a folytonos tapasztalat révén találtak. E különbségek sokfélék. De általában a gazdagság, a nemesség vagy a rang, a hatalom és a személyes érdem lévén a fő szempont, amely szerint a társaságban az emberek megbecsülik egymást, bebizonyítanám, hogy e különböző erők összehangzása vagy összeütközése a legbiztosabb jele annak, hogy az állam jól vagy rosszul szervezett-e; megmutatnám, hogy e négyféle különbözőség közt a személyes tulajdonok lévén a többiek okai, elvégre a gazdagság az, amelyre a többiek összevonhatók, mert — jólétünkre ez lévén legközvetlenebb módon hasznos és legkönnyebben megszerezhető — a többinek könnyű megvásárlására szolgál; ez észrevétel alapján pontosan megítélhetjük azt a mértéket, amennyire minden nép eredeti intézményeitől eltávozott és azt az utat, amelyet a romlottság határa felé megtett. Megjegyezném, hogy a becsület, a tisztelet és a hazon egyetemes óhajtása, amely mindnyájunkat kínoz, mennyire képezi és összeméri a tehetségeket és erőket; mennyire fölizgatja és megsokasítja a szenvedélyeket, és az összes embereket versenytársakká vagy inkább ellenségekké téve, napról napra mennyi balesetet, sikert és mindenféle

katasztrófát okoz, midőn annyi versenyzőt futtat ugyanazon versenytéren. Megmutatnám, hogy az önmagáról való beszéltetés buzgalmának, a föltűnésvágy hevességének, amely majdnem mindig magunkon kívül ragad, köszönhetjük mindazt, ami a legjobb és a legrosszabb az emberek között, a mi erényeinket és bűneinket, tudásunkat és tévedéseinket, hódítóinkat és bölcsészeinket, vagyis egy kevés jóval szemben egy sereg rossz dolgot. Bebizonyítanám végül, hogy ha egy maroknyi hatalmast és gazdagot látunk a szerencse és a nagyság csúcspontján, míg a tömeg sötétségben és nyomorban csúszkál, ez azért van, mert az előbbiek csak addig becsülik azokat a javakat, amelyeket élveznek, míg a többiek megfosztva tőlük, és hogy állapotuk megváltozása nélkül is megszűnnék a boldogságuk, ha a nép nyomora megszűnnék.

De egyedül e részletek már jelentékeny munka tárgyát alkothatnák, amelyben mérlegelhetnők minden kormányzat hasznát és kárát a természetes állapot jogaival szemben, és amelyben leleplezhetnők azokat a különböző alakulatokat, amelyekben az egyenlőtlenség napjainkig mutatkozott, és a jövendő századokban mutatkozni fog e kormányzatok természete és azon változások szerint, amelyeket az idő bennük szükségképpen létrehoz. Látnók bennük a tömeget egész sereg elővigyázati rendszabálytól elnyomva, amelyeket a kívülről fenyegető veszedelem miatt hoztak; látnók az elnyomás folytonos nagyobbodását anélkül, hogy az elnyomóttak tudnák, hol lesz valaha a határa, és hogy micsoda törvényes eszközök maradtak nekik megállítására; látnók a polgári jogok és a nemzeti szabadság lassanként való kialvását és a gyöngéknek lázongó morajtól kísért követeléseit; látnók, hogy a politika a közügy védelmének tisztét miként korlátozza a nép megvesztegethető részére; látnók ebből kifolyólag, mint válnak az adók szükségessé, mint hagyja ott az elcsüggedt földműves még béke idején is földjét, és mint hagyja ott ekéjét, hogy kardot kössön; látnók, mint születnek meg a becsület gyászos és különös szabályai; látnók, hogy a haza védelmezői mint lesznek előbb-utóbb ellenségei, kihúzott kardjukat polgártársaikra irányítva; és látnók annak az időnek elkövetkezését, midőn a polgárok hazájuk elnyomójának mondanák:

Pectore si fratris gladium juguloque parentis
Condere me jubeas, gravidaeque in viscera partu
Conjugis, invita peragam tamen omnia dextra

(Ha azt parancsolod, hogy öcsém mellébe, szülőm nyakába, terhes feleségem keblébe döfjem kardomat, mindezt megteszem, jobb érzésem ellenére is.)

A rang és a szerencse túlságos egyenlőtlenségéből, a szenvedélyek és tehetségek változataiból, a haszontalan mesterségekből, a veszedelmes mesterségekből, a léha ismeretekből az ésszel, a jóléttel és az erénnyel egyaránt ellentétes egész sereg előítélet származik; és látnók, mint dédelgetik az elöljárók mindazt, ami az összegyűlt embereket szétválasztva meggyöngíti, mindazt, ami a társadalomnak látszólag összhangzást ad, és ami valóságban a széthúzás magvát veti el, mindazt, ami a különböző osztályokban bizalmatlanságot és kölcsönös gyűlöletet kelt érdekeiknek

és jogaiknak ellenzése révén, és ennek következtében megerősíti a hatalmat, amely féken tartja mindnyájukat.

E kicsapongások és forradalmak öléből a zsarnokság fokonként fölemelvén iszonyú fejét, és széttépvén mindent, ami az állam minden részére jónak és egészségesnek látszott, eljutott végre oda, hogy eltapossa a törvényeket és a népet, és a köztársaság romjain megalakuljon. Az az idő, amely ez utolsó változást megelőzte, a zavarok és a nyomorúság ideje volt; de végül a szörnyeteg mindent elnyelt, és a népnek nem voltak sem urai, sem törvényei, csak zsarnokai. E pillanattól kezdve az erkölcs és az erény megszűnik kérdésessé lenni, mert ahol zsarnok uralkodik, cui ex honesto nulle est spes (kinek nincs semmi várni valója a becsületestől), ott nincs szükség semmi oktatóra; mihelyt ő beszél, nincs sem becsületesség, sem megfontolandó kötelesség, és a legvakabb engedelmesség az egyedüli erény, amely a rabszolgák részére megmarad.

Itt van az egyenlőtlenség végső határa és utolsó pontja, amely bezárja a kört, és azt a pontot érinti, ahonnan kiindultunk; itt minden egyes újra egyenlő lesz, mert mindnyájan semmik, és az alattvalóknak nem lévén más törvényük, mint uruk akarata s uruknak egyéb szabályozója, mint szenvedélye, a javak fogalma és az igazságszolgáltatás elvei ismét eltűnnek; itt minden egyedül a legerősebb törvényére vezet vissza, és ennek következtében egy új természetes állapotra, amely abban különbözik attól, amellyel kezdtük a dolgot, hogy ez a maga tisztaságában a természetes állapot volt, az utóbbi pedig a szerfölötti romlottság gyümölcse. Mindazonáltal e két állapot között oly kevés a különbség, és a kormányzati szerződés annyira föloldódik a zsarnokság révén, hogy e zsarnok csak addig parancsoló, míg a legerősebb; és mihelyt elüzhetik, nem lehet semmi kifogása az erőszak ellen. A lázadás, amely egy szultán megfojtásával vagy trónjától való megfosztásával végződik, éppen olyan törvényes cselekedet, mint azok, amelyek szerint ő rendelkezett alattvalói vagyonával és életével. Csak az erő tartotta őt fenn, és csak az erő buktatja meg: így tehát minden a maga természetes rendjében marad; és bármi legyen is e rövid és gyakori forradalmak végeredménye, senki sem panaszkodhatik a mások igazságtalansága, hanem csak a maga tudatlansága vagy szerencsétlensége miatt.

Fölfedvén és követvén ily módon azokat a feledett és elveszett utakat, amelyek a természetes állapotból az embert a polgári állapotba vezették: kiegészítvén az éppen jeleztem közbenső helyzetekkel azt, amit a sarkalló idő elhagyatott velem, vagy amit a képzelet nem sugalmazott nekem: minden figyelmes olvasó csakis meglepetve láthatja, mily óriási köz választja el e két állapotot. A dolgoknak ebben a lassú egymásutánjában látja a megoldását a politika és az erkölcs kérdései végtelenségének, amelyet a bölcsészek nem tudnak megoldani. Érzi az okot, hogy — az egyik korszak emberi neme nem lévén egy másik kor emberi nemével ugyanaz — Diogénesz azért nem talált embert, mert ő kortársai között oly idő emberét kereste, amely nem létezett többé. Azt fogja mondani, hogy Cato azért veszett el Rómával és a szabadsággal, mert nem a neki megfelelő korban létezett; és az emberek legnagyobbika csak bámulatba ejtette volna a világot, ha ötszáz évvel előbb kormányzott volna. Szóval meg

fogja magyarázni, hogy a lélek és az emberi szenvedélyek jelentékenyen elfajulván, miként változtatják meg, hogy úgy mondjuk, természetüket; hogy szükségeink és gyönyöreink idővel miért változtatják meg tárgyukat; hogy az eredeti ember fokonként eltűnvén, a társadalom a bölcs szemében miért látszik csak mesterséges emberek és oly szenvedélyek egyesülésének, amelyek teljesen az új viszonyok művei, és a természetben nem találjuk meg igazi eredetüket. Azt, amire az erről való elmélkedés megtanít, a tapasztalat tökéletesen beigazolja: a vadember és a polgárosult ember szíve mélyén és hajlamai tekintetében annyira különbözik egymástól, hogy az, ami az egyiknek a legnagyobb jólétet adja, az a másikat a kétségbeesésbe kergeti. Az első csak a nyugalom és a szabadság után vágyódik; nem akar mást, csak az életet és a tétlenséget, s még a sztoikusok lelkinyugalma sem közelíti meg az ő teljes közömbösségét, amelyet minden más dolog iránt tanúsít. Ellenben a polgár mindig tevékeny, izzad, fárad, és szünet nélkül kínozza magát, hogy még fáradságosabb munkát keressen; dolgozik haláláig, sőt a halálba fut, hogy megélhessen, vagy lemond az életről, hogy a halhatatlanságot nyerje el; hízeleg a nagyoknak, akiket gyűlöl és a gazdagoknak, akiket megvet; nem kímél semmit, csakhogy a nekik való szolgálás tisztségét elnyerje; gőgösen dicsekszik aljasságával és pártfogásukkal; és rabszolgaságára büszkén, megvetéssel beszél azokról, akiknek nincs szerencséjük benne osztozkodni. Micsoda látványosság egy karaibra egy európai miniszter fáradságos és irigyelt munkássága! Mennyire jobbnak tartja e gondtalan vad a kegyetlen halált az ilyen élet borzalmainál, amelyet gyakran még a jótett gyönyöre sem édesít meg! Mert hogy mind e fáradalmak célját láthassa, kellene, hogy a hatalom és a tekintély szavak értelmét tudja, hogy megtanulja azt, hogy van az embereknek egy faja, akik adnak valamit a világ ítéletére, akik inkább a mások, mint a maguk tanúsága szerint tartják magukat boldogoknak és elégedetteknek. Mind e különbségeknek valójában ez az igazi oka: a vad önmagában él, a társas ember mindig önmagán kívül, csakis a mások véleménye szerint tud élni, és úgyszólván egyedül az ő ítéletükből vonja ki saját lételének érzését. Nem tárgyam annak megmutatása, hogy az ily elrendezés oly szép erkölcsi beszédek kíséretében miért szül oly érzéketlenséget mind a jó, mind a rossz iránt; hogy minden a látszatra szorítkozván, mint válik minden mesterkélltté és színlegessé, a tisztelet, a barátság, az erény, sőt gyakran maga a bűn is, amelynek végül feltalálják a dicsőítése titkát; szóval, mindig másoktól kérdve azt, hogy mik vagyunk, és nem mervén önmagunkat is megkérdezni felőle, annyi bölcsesség, emberiesség, udvariasság és fenséges életelvek között, hogy van az, hogy nekünk csak csalárd és hiú külsőnk van, méltóságunk erény nélkül, igazságunk bölcsesség nélkül és gyönyörünk jólét nélkül. Elég nekem, ha bebizonyítottam, hogy ez nem az ember eredeti állapota, és hogy egyedül a társadalom szelleme és a különbözőség, amelyet okoz, változtatják és zavarják meg ily módon összes természetes hajlamainkat.

Feladatomnak tartottam az egyenlőtlenség eredetének és fejlődésének, a politikai társadalom fölállításának és hibáinak előadását, amennyire e dolgok az ember természetéből egyedül az értelem tudása szerint lehozhatók, függetlenül a szent dogmáktól, amelyek az uralkodó tekintélyének

az isteni jog szentségét adják. Ez előadásból következik, hogy az egyenlőtlenség a természetes állapotban majdnem semmi lévén, erejét és növekedését képességeink fejlődéséből és az emberi szellem haladásából nyerte, s végül állandóvá és törvényessé vált a tulajdonnak és a törvényeknek fölállítása révén. Következik még, hogy az erkölcsi egyenlőtlenség, amelyet egyedül a pozitív jog hagy jóvá, ellentétben van a természetes joggal mindazokban az esetekben, midőn a fizikai egyenlőtlenség megfelelő arányban nem járul hozzá; e meghatározás eléggé megmutatja, hogy ebbe a tekintetben az egyenlőtlenség e fajáról, amely minden rendezett nép közt megvan, mit kell gondolnunk, mert bárhogyan értelmezzük is azt, nyilvánvalóan ellentétes a természet törvényével, hogy a gyermek parancsoljon az aggastyánnak, hogy a buta vezesse a bölcs embert, és hogy egy maroknyi nép a bőségtől legyen elárasztott, míg az éhes tömegeknek a legszükségesebbje is hiányzik.

Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény. II. köt.
Tankönyvkiadó 1960. 201—219. old.

V. A klasszikus német filozófia

a klasszikus német filozófia első képviselője. 1724-től 1804-ig élt.

Fiatal korában főleg természettudományokkal foglalkozott. Kidolgozta a róla és Laplace-ról elnevezett bolygókeletkezési hipotézist, amelyről Engels azt írta, hogy rést ütött a metafizikus természetszemlélet keretein.

Filozófiai alapállása lényegében szubjektív idealista, amelybe objektív idealista és materialista mozzanatok is keverednek. Azt vallotta, hogy mindenekelőtt a megismerőképességet kell megvizsgálni, alkalmas-e a megismerésre. Az ismereteknek két formája van: tapasztalatiak (ezek nem szükségszerűek) és a prioriak. Az a priori ismeretek nem a tapasztalatból valók, de nem is előzik meg a tapasztalatokat. A megismerés a kettő egységében van. A megismerésnek három fő szakasza van: az érzékelés, az értelem és az ész.

Ismereteink nem a tárgyakhoz igazodnak, hanem a tárgyaknak kell igazodniuk ismereteinkhez. Van ugyan a tudattól független, külső világ (magábanvaló), de az megismerhetetlen. Csupán a jelenségekhez férhetünk hozzá (ezek a tudat alkotásai), a lényeghez nem (agnoszticizmus).

Kant filozófiája dialektikus elemeket is tartalmaz. Ilyen már az érzéki és racionális megismerés egységére való törekvés is. A dialektika azonban különösen az ún. antinomia tanában jeletkezik. Eszerint az ész a világ egészét vizsgálva (van-e isten, vagy nincs; szükségszerűség van-e, vagy szabadság stb.) szükségképpen ellentmondásokba bonyolódik, mert az is bizonyítható, hogy van isten, de nincs, az is bizonyítható, hogy szükségszerűség van, de az is, hogy szabadság. Ezek az ellentmondások azonban nem oldhatók fel, csak az észben vannak és csak négy van belőlük. Társadalomfelfogásában is találunk dialektikus mozzanatokat. Erkölcsfelfogása már vallási alapon áll. Az isten léte, a lélek halhatatlansága, az akarat szabadsága alapvető posztulátumokká lesznek. Etikája szándéketika és formalista. Alapelve: „Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyúttal általános törvényhozás alapelvéként is szolgálhasson."

Főbb művei: „Az ész általános természetrajza és elmélete", „A tiszta ész kritikája", „A gyakorlati ész kritikája", „Az ítélőerő kritikája", „Prolegomena", „Egy világpolgár gondolatai az emberiség egyetemes történetéről", „Az örök békéről".

KANT: PROLEGOMENÁK MINDEN LEENDŐ METAFIZIKÁHOZ, MELY TUDOMÁNYKÉNT FOG SZEREPELHETNI

(RÉSZLETEK)

(...) Az én szándékom az, hogy mindazokat, kik érdemesnek találják metafizikával foglalkozni, meggyőzzem arról, hogy egyelőre okvetlenül abba kell hagyniok munkájokat, és ami eddig történt, nem történtnek tekinteniök s mindenekelőtt azt a kérdést felvetniök: „Lehetséges-e egyáltalán metafizika?" (...)

*

LOCKE s LEIBNIZ kísérletei óta, jobban mondva a metafizika keletkezése óta, ameddig csak története ér, nem történt semmi, aminek döntőbb hatása lehetett vona e tudomány sorsára, mint az a támadás, melyet DAVID HUME ellene intézett. Nem világította ugyan meg az ismeretnek e fajtáját, de mégis szikrát ütött, mellyel, ha fogékony taplóra talál, melynek tüzét gondosan ápolják s növelik, világosságot gyújthattak volna.

HUME leginkább a matefizikának egyetlen egy, de fontos fogalmából, tudniillik az ok s okozat kapcsolata fogalmából (tehát e fogalom származékfogalmából is, minő erő és cselekvés stb.) indult ki, s fölhívta az észt, amely azt állítja, hogy e fogalmat saját belsejében teremtette, mondaná meg neki: mely joggal gondolja ő, hogy valami olyan mivoltú lehet, hogy ha tétetik, ezzel szükségképpen valami más is tétetik; mert hiszen ezt jelenti az ok fogalma. Megcáfolhatatlanul bizonyította, hogy az ész teljesen képtelen ily kapcsolatot *a priori* s fogalmakból gondolni; e kapcsolat ugyanis szükségességet foglal magában; márpedig elgondolhatatlan, miért kelljen, mert valami van, azért valami másnak is szükségképp lennie; miképp állítható tehát, hogy ily kapcsolat fogalma *a priori*? Ebből azt következtette, hogy az ész teljesen csalódik e fogalmával: tévesen tartja tulajdon édes gyermekének, holott nem egyéb, mint fattyúhajtása a képzeletnek, mely a tapasztalattól megtermékenyítve bizonyos képzeteket gyakran összetársított s az ebből eredő szubjektív szükségességet, tudniillik a megszokást, objektív, észbeli szükségességnek tüntette föl. Ebből meg azt következtette, hogy az ész egyáltalán nem képes ily kapcsolatokat még általánosságban sem gondolni, mert fogalmai az esetben pusztán költöttek volnának; az észnek állítólagos *a priori* ismeretei mind nem egyebek hamisan bélyegzett közönséges tapasztalatoknál, ami más szóval annyi, hogy metafizika egyáltalán nincs s nem is lehetséges.

Nyíltan vallom: éppen DAVID HUME emléke szakította először félbe sok évvel ezelőtt, dogmatikai álmomat s adott egészen más irányt a spekulatív filozófia terén folytatott kutatásaimnak. Következtetéseit éppenséggel nem fogadtam el. Ezek úgy jöttek létre, hogy HUME nem egész kiterjedésében vette szemügyre a föladatot; csak a föladat egy részére gondolt, mely, ha nem az egészet tekintjük, nem adhat fölvilágosítást. De ha alapos, habár nem egészen kifejtett gondolatból indulunk ki, melyet más valaki ránk hagyott, akkor biztosan remélhetjük, hogy messzibbre jutunk, mint az az éleseszű ember, kinek e világosság első szikráját köszönjük.

Én ezért először is megkísérlettem, nem lehetne-e HUME kifogását egyetemesíteni és csakhamar láttam, hogy az ok meg okozat kapcsolatának fogalma távolról sem az egyedüli, mely által az értelem dolgok kapcsolatát *a priori* gondolja, hanem hogy a metafizika csakis ily fogalmakból áll. Iparkodtam számukat megállapítani s miután ez kívánságom szerint ti. egyetlen egy elv alapján sikerült, hozzáfogtam e fogalmak dedukciójához, melyekről most már biztosan tudtam, hogy nem a tapasztalatból, mint HUME gondolta, hanem a tiszta észből erednek. Ez a dedukció, mely éleseszű elődömnek lehetetlennek látszott, melyre rajta kívül soha senki még csak nem is gondolt, habár mindenki, anélkül, hogy objektív érvényességük jogosultságát kutatta volna, élt e fogalmakkal — mondom —, e dedukció volt a legnehezebb föladat, melyre valaha valaki a metafizika érdekében vállalkozhatott; a legnagyobb baj pedig az volt, hogy e munkában az egész metafizika, amennyi csak belőle található, legkisebb segítségemre sem lehetett, mert hiszen e dedukcióval kell előbb a metafizika lehetőségét bizonyítani. Miután pedig a HUME-féle problémát nemcsak egy részleges esetben, hanem egész kiterjedésében megoldanom sikerült: biztosan, habár még mindig csak lassan, előre haladhattam, hogy végre a tiszta ész egész körét, mind határaira, mind pedig tartalmára vonatkozólag, teljesen s egyetemes elvek alapján meghatározhassam, amire a metafizikának szüksége volt, hogy rendszerét biztos terv szerint fölépíthesse.

*

FIGYELMEZTETÉS A METAFIZIKAI ISMERETEK SAJÁTOSSÁGAIRÓL

1. §

A metafizika forrásairól

Ha valamely ismeretet t u d o m á n y k é n t akarunk előadni, előbb pontosan meg kell állapítani tudnunk, ami mástól megkülönbözteti, ami tehát s a j á t o s benne, máskülönben a tudományok határai összezavarodnak s egyiket sem tárgyalhatjuk alaposan, amint mivolta megkívánja.

Akár a tudomány t á r g y á n a k, akár a m e g i s m e r é s f o r r á s a i n a k vagy a m e g i s m e r é s m ó d j á n a k különbségéből, akár ezek egynehányából vagy valamennyiből együttvéve ered e sajátosság, de csak ezen alapulhat a lehető tudomány s körének eszméje.

Amp először valamely metafizikai ismeret forrásait illeti, már fogalmukban rejlik, hogy e források nem lehetnek tapasztalatiak. Elvei tehát (s ezekhez nemcsak alaptételei, hanem alapfogalmai is tartoznak) nem meríthetők a tapasztalatból; mert nem fizikai, hanem metafizikai, azaz a tapasztalat körén túl levő ismeret akar lenni. Tehát nem alapulhat sem külső tapasztalaton, mely forrása a tulajdonképpeni fizikának, sem belsőn, mely alapja a tapasztalati lélektannak. Tehát *a priori*, vagyis tiszta értelemből és tiszta észből való ismeret.

De ezzel még nem különböznék a tiszta matematikától; azért tiszta filozófiai ismereteknek kell nevezni. (...)

2. §

Az ismeretnek ama fajáról,
mely egyedül metafizikainak nevezhető

a)

A szintetikai s analitikai ítéletek különbségéről általában

Metafizikai ismeretnek csupa *a priori* ítéletekből kell állnia; ezt forrásainak sajátos mivolta követeli. De bármily forrásból származnak is ítéletek, vagy bármilyenek is logikai formájukat illetőleg: különbözhetnek egymástól tartalomban, aszerint mint vagy pusztán magyarázók, midőn az ismeret tartalmát semmivel se növelik vagy pedig bővítők, midőn az ismeret tartalmát növelik; az előbbiek analitikai, az utóbbiak szintetikai ítéleteknek nevezhetők.

Az analitikai ítélet állítmánya nem mond egyebet, mint ami az alany fogalmában valósággal, habár nem oly világosan és tudatosan, gondoltatott. Ha azt mondom: minden test kiterjedt, ezzel semmivel sem bővítettem fogalmamat a testről, csak fölbontottam; mert a kiterjedést már az ítélet előtt, habár nem külön kifejezve, a test fogalmában valóban gondoltam, az ítélet tehát analitikai. Ellenben ez a mondat: némely test nehéz, olyasmit foglal az állítmányba, amit a test általános fogalmában tényleg nem gondoltam, tehát ez az ítélet, növelvén fogalmamat, bővíti ismeretemet, s azért szintetikai ítélet a neve. (...)

*

A prolegomenák általános kérdése,
Miképp lehetséges tiszta észből való ismeret?

5. §

Fent láttuk az analitikai és szintetikai ítéletek közti hatalmas különbséget. Analitikai ítéletek lehetségét könnyen megérthettük, mert csakis az ellentmondás tételén alapszik. *A posteriori* szintetikai ítéletek lehetsége, ti. azoké, melyeket a tapasztalatból merítünk, ugyancsak nem szorul külön magyarázatra; mert a tapasztalat maga nem egyéb, mint észrevételek folytonos összetétele (szintézis). Tehát csak *a priori* szintetikai ítéletek lehet-

ségét kell keresnünk vagy kutatnunk, mert ezek lehetsége szükségképp egyéb elveken alapszik, mint az ellentmondás tételén.

De itt nem kell előbb ily tételek lehetségét kutatnunk, azaz kérdeznünk, vajon lehetségesek-e? (...)

Miképp lehetségesek szintetikai *a priori* tételek? (...)

Midőn most e megoldáshoz fogunk, mégpedig analitikai módszer alapján, föltételezvén, hogy ily tiszta észből való ismeretek valósággal vannak, az elméleti ismeretnek (mint amelyről itt egyedül szó van) csak két tudományára hivatkozhatunk, ti. a tiszta matematikára s tiszta természettudományra, mert csak ezek tüntethetik föl a tárgyakat szemléletben, tehát ha bennük netalán *a priori* ismeretekre akadnánk, ezek igazságát vagy a tárggyal való megegyezésüket *in concreto*, azaz valóságukat mutathatnók meg; amiből aztán lehetségük alapjához analitikai úton haladhatnánk. Ez nagyon megkönnyíti a munkát, melyben az általános elmélkedések nemcsak alkalmaztatnak tényekre, hanem sőt belőlük indulnak, míg a szintetikai eljárásban egészen *in abstracto*, fogalmakból kellene őket leszármaztatnunk.

A transzcendentális főkérdés első része.
Miképp lehetséges tiszta matematika?

Azt találjuk, hogy minden matematikai ismeretben az a sajátos, hogy fogalmát előbb a szemléletben, mégpedig *a priori*, tehát nem empirikus, hanem tiszta szemléletben kell föltüntetnie, ami nélkül egy lépést sem tehet előre; ítéletei azért *intuitívak*, míg a filozófiának puszta fogalmakból vont *diskurzív* ítéletekkel kell beérnie s apodiktikus tanait a szemlélet segítségével megvilágosithatja ugyan, de le belőle nem vonhatja. A matematika mivoltának e megfigyelése máris elvezet lehetségének első s legfelső ítéletéhez: valamely tiszta szemlélet kell hogy alapul szolgáljon neki, melyben minden fogalmat *in concreto* s mégis *a priori* tüntetheti föl, vagy amint mondani szokás, megszerkeszthetí. Ha e tiszta szemléletet, s ennek lehetségét megtalálhatjuk, akkor könnyen magyarázható belőle, miképp lehetségesek *a priori* szintetikai tételek a matematikában, tehát az is, miképp lehetséges maga e tudomány. Mert valamint a tapasztalati szemlélet minden nehézség nélkül lehetővé teszi, hogy a szemlélet valamely tárgyáról alkotott fogalmunkat oly állítmányokkal, melyeket maga a szemlélet szolgáltat, a tapasztalatban szintetikailag kibővíthessük, azonképp a tiszta szemlélet is lehetővé teszi ezt, csak azzal a különbséggel, hogy az utóbbi esetben a szintetikai ítélet *a priori* bizonyos s apodiktikus lesz, az előbbi esetben pedig csak *a posteriori*, s tapasztalatilag bizonyos; mert emebben csak az foglaltatik, ami a véletlen tapasztalati szemléletben, amabban pedig, ami a tiszta szemléletben szükségképp találtatik; mert mint *a priori* szemlélet minden tapasztalat vagy egyes észrevevés előtt van elválaszthatatlanul összekötve a fogalommal.

8. §

De a nehézség ezzel úgy látszik inkább nő, mint csökken. Mert most az a kérdés: Miképp lehet valamit *a priori* szemlélni? Szemlélet oly képzet, mely mintha közvetlenül függne a tárgy jelenlététől. Lehetetlennek látszik ennélfogva *a priori* eredetileg szemlélni, mert akkor a szemlélet előbb jelen volt vagy most jelen levő tárgy nélkül való volna, tehát szemlélet sem lehetne. Fogalmak oly természetűek ugyan, hogy némelyeket, ti. azokat, amelyekkel csak a tárgyat általában gondoljuk, *a priori* alkothatunk, anélkül, hogy a tárgyhoz közvetlen viszonyban volnánk, pl. a mennyiség, ok stb. fogalma; de még ezek is, hogy értelmet és jelentést nyerjenek, rászorulnak arra, hogy *in concreto* használjuk, azaz valamely szemléletre alkalmazzuk, mely által nekünk ennek tárgya adatik. De miképp előzheti meg a tárgy szemlélete magát a tárgyat?

9. §

Ha szemléletünknek olyan fajtájúnak kellene lennie, hogy dolgokat úgy állít maga elé, amint magukban vannak, akkor *a priori* szemlélet lehetetlen volna, akkor minden szemlélet empirikus volna. Mert hogy mi foglaltatik magában a tárgyban, csak úgy tudhatom, ha jelen s adva van előttem. Igaz, hogy akkor is megfoghatatlan, miképp ismertetheti meg velem valamely jelenlevő dolog szemlélete magát a dolgot, amint magában van, minthogy tulajdonságai nem szállhatnak át az én értelmembe; de ha ezt mégis lehetségesnek gondoljuk, az efféle szemlélet mégsem lehetne *a priori*, azaz mielőtt a tárgyat szemlélem; mert enélkül nem található ki, min alapulna képzetünknek a tárgyra való vonatkozása, hacsak nem sugallaton. Azért csak egy mód van, miképp előzheti meg szemléletem a valóságos tárgyat, s lehet *a priori* ismeret, ha ugyanis nem foglal magában egyebet, mint az érzékiség formáját, mely énemben minden való benyomást, mellyel tárgyak engem illetnek, megelőz. Mert hogy érzékek tárgyai csak az érzékiség e formája szerint szemlélhetők, azt *a priori* tudhatom. Ebből következik, hogy tételek, melyek az érzéki szemléletnek csak e formájára vonatkoznak, az érzékek tárgyaira vonatkozólag lehetségesek s érvényesek lesznek; hasonlóképp megfordítva: szemléletek, melyek *a piori* lehetségesek, soha egyébre, mint érzékeink tárgyaira, nem vonatkozhatnak.

10. §

Csak az érzéki szemlélet formája által szemlélhetünk tehát dolgokat *a priori*, de ennek következtében a tárgyakat csak úgy ismerhetjük meg, amint nekünk (érzékeinknek) megjelenhetnek, nem amint magukban vannak; és e föltevés okvetlenül szükséges, hogy szintetikai *a priori* tételeket lehetségeseknek ismerjünk el, vagy ha tényleg rájuk akadunk, lehetségüket megértsük s eleve megállapítsuk.

De tér s idő azok a szemléletek, melyeket a tiszta matematika minden apodiktikus és szükséges ismeretének s ítéletének alapul vet; mert a ma-

tematikának minden fogalmát előbb a szemléletben, a tiszta matematikának pedig a tiszta szemléletben kell feltüntetnie, azaz megszerkesztenie, ami nélkül (minthogy nem analitikailag, ti. a fogalmak taglalása útján, hanem csak szintetikailag járhat el) nem tehet egy lépést sem, mert hiányzik a tiszta szemlélet, melyben egyedül a szintetikai *a priori* ítéletekhez való anyag adva van. A geometria a tér tiszta szemléletét veti alapul. Az aritmetika még számfogalmait is az egységeknek sorban való hozzáadásával az időben hozza létre, de főképp a tiszta mechanika a mozgásról való fogalmat csak az idő képzete segítségével hozhatja létre. Mindkét képzet azonban pusztán szemlélet; mert ha a testek s ezek változásainak (mozgás) empirikus szemléletéből minden empirikus elemet, ti. ami az érzékletre tartozik, elhagyunk: megmarad a tér s idő, amelyek tehát tiszta szemléletek; ezek amazoknak *a priori* szolgálnak alapul, s azért maguk nem hagyhatók el soha; de éppen azzal, hogy tiszta *a priori* szemléletek, azt bizonyítják, hogy érzékiségünknek puszta formái, melyeknek minden tapasztalati szemléletet, azaz valódi dolgok észrevevését meg kell előzniük, s melyek szerint a tárgyak *a priori* megismerhetők, de persze csak amint nekünk megjelennek.

11. §

A jelen szakasz feladata tehát meg van oldva. Tiszta matematika mint szintetikai *a priori* ismeret csak úgy lehetséges, hogy nem vonatkozik egyébre, mint az érzékek tárgyaira, melyek tapasztalati szemléletének tiszta szemlélet (a tér és időé) mégpedig *a priori* szolgál alapul, s azért szolgálhat alapul, mert e tiszta szemlélet nem egyéb, mint az érzékiség puszta formája, mely a tárgyak valódi megjelenését megelőzi, valósággal lehetővé tevén ezt. De ez *a priori* szemlélés lehetsége a jelenségnek nem anyagára vonatkozik, ti. arra, ami benne érzéklet, mert ez tapasztalati benne, hanem csak formájára, térre meg időre. Ha valaki csak legkevésbé is kételkednék benne, hogy mindkettő nem maguknak a dolgoknak határozmánya, hanem a dolgoknak az érzékiséghez való viszonyáé, szeretném tudni, miképp tudhatjuk *a priori*, tehát a dolgokkal való ismeretségünk előtt, ti. mielőtt ezek adva volnának, hogy szemléletünknek milyen mivoltúnak kell lennie, amint ezt a térre s időre vonatkozólag valóban tudjuk. Ellenben ez igen is érthető, ha mindkettőt csak érzékiségünk formai föltételének, a tárgyakat pedig csak jelenségeknek tartjuk, mert akkor a jelenség formáját, azaz a tiszta szemléletet igenis magunktól, azaz *a priori* képzelhetjük.

13. §

II. Jegyzet

Csak ami a szemléletben adatik, lehet nekünk tárgy. De minden szemléletünk csak az érzékek útján történik; az értelem nem szemlél, csak reflektál. Minthogy azonban az érzékek, amint előbb bizonyítottuk, soha és semmiben nem ismertetik meg velünk magukat a tárgyakat, hanem csak jelenségeiket, ezek pedig csak az érzékiség képzetei, „ennélfogva mind a

tárgyakat, magával a térrel együtt, melyben vannak, puszta bennünk levő képzeteknek kell tartanunk, amelyek sehol sincsenek, csupán gondolkodásunkban". Nem a nyilvánvaló idealizmus-e ez?

Az idealizmus lényege abban az állításban van, hogy mások mint gondolkodó lények nincsenek, a többi dolgok, melyeket a szemléletben észrevenni vélünk, csak a gondolkodó lényegben levő képzetek, melyeknek ezeken kívül való tárgy tényleg nem felel meg. Én ellenben azt mondom: dolgok mint érzékeinknek rajtunk kívül levő tárgyai adva vannak nekünk, de hogy magukban milyenek, nem tudjuk, csak jelenségeiket ismerjük, azaz azokat a képzeteket, amelyeket, érzékeinket megilletvén, bennünk előidéznek. Tehát igenis elismerem, hogy vannak testek rajtunk kívül, ti. dolgok, melyekről teljességgel nem tudjuk ugyan, hogy milyenek magukban, de amelyeket ama képzetekből ismerünk, melyeket érzékiségünkre való hatásuk folytán nyerünk, ezeket nevezzük testeknek; ez a szó tehát annak az ismeretlen, de azért nem kevésbé való tárgynak csak jelenségét jelenti. Idealizmusnak nevezhető-e ez? Hiszen egyenes ellentéte.

Hogy külső dolgok valódi lételét nem érintve, számos tulajdonságukról mondhatjuk, hogy nem magukhoz e dolgokhoz, hanem csak jelenségeikhez tartoznak s gondolkodásunkon kívül külön nem léteznek, azt már rég LOCKE előtt, de leginkább ő utána általánosan elfogadták és elismerték; ide tartozik a hő, szín, íz stb. Hogy én fontos okokból ezeken kívül a testek többi tulajdonságait, melyeket *primarius*-oknak neveznek, a kiterjedést, a helyet s általában a tért mindennel, ami hozzá tartozik (áthatolhatatlanság vagy anyagiság, alak stb.), szintén csak a puszta jelenségekhez számítom — ez ellen nem mondhatni semmit; s amily kevéssé nevezhető idealistának, aki a színeket nem a tárgyhoz tartozó tulajdonságoknak, hanem csak a látás érzéke módosításának tartja, éppoly kevéssé mondható az én elméletem idealisztikusnak, csak azért, mert azt találom, hogy még több, sőt minden tulajdonság, mely valamely test szemléletét teszi, pusztán jelenségéhez tartozik; ama dolgok lételét ugyanis, amely megjelenik, ezzel nem szüntetjük meg, mint az igazi idealizmus teszi, hanem csak kimutatjuk, hogy amint magában van, az érzékek által nem ismerhetjük meg.

Szeretném tudni, milyeneknek kellene lenniük állításaimnak, hogy idealizmus ne legyen bennük; bizonyára azt kellene mondanom, hogy a tér képzete nemcsak teljesen megfelel érzékiségünk viszonyának a tárgyakhoz, mert hiszen ezt mondottam; hanem hogy teljesen hasonló a tárgyhoz, de ennek az állításnak előttem nincs értelme, valamint nem értem, hogy a vörös színnek érzete hasonló a cinóber ama tulajdonságához, mely ez érzetet bennem előidézi. (...)

III. Jegyzet

Minthogy tehát a dolgoknak, melyeket érzékeinkkel fölfogunk, meghagyom valóságukat és csak e dolgokról való érzéki szemléletünket szorítom arra, hogy semmi részében, még a tér s idő tiszta szemléletében sem, egyebet tüntet föl, mint ama dolgok jelenségét, soha magukban való mi-

voltukat: ennélfogva ez nem valamely általam a természetre költött általános látszat; az idealizmus rámfogása ellen való óvásom oly határozott s meggyőző, hogy fölöslegesnek is látszhatnék, ha nem volnának jogosulatlan bírák, kik ferde, habár közönséges nézetüktől való minden eltérésnek régi nevet keresve, és soha filozófiai megnevezések szellemét meg nem ítélve, hanem csak a betűhöz tapadva, mindig készen arra, hogy saját balhitüket jól meghatározott fogalmak helyére tegyék s őket ezáltal elferdítsék s elléktelenítsék. Az, hogy magam adtam ez elméletnek a transzcendentális idealizmus nevét, senkit sem jogosít fel arra, hogy azt CARTESIUS* tapasztalati idealizmusával (habár ez csak oly föladat-féle volt, melynek megoldhatatlansága miatt CARTESIUS szerint mindenkinek szabadságában áll a testi világ létét tagadni, mert kielégítőleg nem adhattak rá feleletet soha) vagy BERKELEY misztikus és rajongó idealizmusával (sőt ellene, valamint hasonló agyrémek ellen kritikánk éppen a voltaképpi ellenszert foglalja magában) cseréljék föl. Mert ez az én úgynevezett idealizmusom nem vonatkozik a dolgok létére (pedig ezek kétségbevonása teszi az idealizmust a szó elfogadott jelentésében), mert ennek kétségbevonása soha eszembe nem jutott; hanem csak a dolgok érzéki képzetére, melyhez elsősorban tér meg idő tartozik: s csak ezekről, tehát valamennyi jelenségről általában mutattam ki, hogy nem dolgok (hanem puszta képzetfajok), sem pedig magukhoz a dolgokhoz tartozó határozmányok. Annak a szónak pedig: transzcendentális, mely nálam sohasem jelenti ismereteinknek a dolgokra, hanem az ismereterőre való vonatkozását, meg kellett volna akadályoznia e félreértést. Inkább hogysem továbbra is erre okot szolgáltasson, visszavonom e megnevezést s idealizmusomat kritikainak nevezem. Ha azonban valóban elvetendő az olyan idealizmus, mely való dolgokat (nem jelenségeket) puszta képzetekké változtat, minek nevezzük majd azt, mely megfordítva puszta képzeteket dolgokká változtat? Azt hiszem, ezt álmodozó idealizmusnak nevezhetni, megkülönböztetésül az előbbitől, melyet rajongónak nevezhetünk; ennek a kettőnek a távoltartása az én azelőtt transzcendentálisnak, helyesebben azonban kritikainak nevezett idealizmusomnak feladata.

A transzcendentális főkérdés második része.
Miképp lehetséges tiszta természettudomány?

14. §

Természet a dolgok létele, amennyiben általános törvények szerint meg vannak határozva. Ha természet a magukban levő dolgok lételét jelentené, sem *a priori*, sem *a posteriori* nem ismerhetnők meg soha. *A priori* nem, mert hogyan tudhatnók, mi tartozik magukra a dolgokra, minthogy ezt soha fogalmaink taglalása (analitikai tételek) által nem tudhatnók meg: hiszen nem azt akarom tudni, mi foglaltatik egy dologról való fogalmamban (mert ez logikai mivoltához tartozik), hanem hogy e fogalomhoz mi járul hozzá a dolog valóságában, ami által maga e

* René Descartes.

dolog fogalmamon kívül létében határoztatik meg. Értelmem s ama föltételek, melyek szerint egyedül kapcsolhatja össze a dolgok határozmányait lételükben, nem szab rendet maguknak a dolgoknak; a dolgok nem igazodnak értelmemhez, hanem értelmemnek kellene hozzájuk igazodnia; tehát először adva kellene nekik lenniök, hogy e határozmányaikat megtudhassam, de akkor nem ismerném meg őket *a priori*.

A posteriori sem volna lehetséges a magánvaló dolgok mivoltának ily megismerése. Mert ha azt akarom, hogy a tapasztalat *törvényekre* tanítson, melyek alá a dolgok létele tartozik, akkor e törvényeknek, amennyiben magukban levő dolgokra vonatkoznak, tapasztalatomon kívül is szükségképp érvényeseknek kellene lenniük rájuk. A tapasztalat azonban megtanít ugyan arra, mi és miképp van, de soha sem arra, hogy szükségképp ilyennek s nem másnak kell lennie. Tehát nem taníthat soha maguknak a dolgoknak a mivoltára.

15. §

Mindazonáltal tényleg birtokában vagyunk egy tiszta természettudománynak, mely *a priori* és apodiktikus tételekkel vele járó szükségességgel törvényeket ád elő, melyek alá a természet tartozik. Csak a természettannak ama propedeutikáját hívom tanúságul, mely általános természettudomány címe alatt a fizikát (mely tapasztalati elveken alapszik) megelőzi. Ebben jelenségekre alkalmazott matematikát, továbbá puszta diszkurzív alaptételeket (fogalmakból) is találunk, amelyek a tiszta természetismeret filozófiai részét teszik. De van benne olyan is, ami nem egészen tiszta s tapasztalati forrásoktól nem független, pl. a mozgás, az áthatolhatatlanság (ezen alapszik az anyag tapasztalati fogalma), a tehetetlenség stb. fogalma, melyek miatt nem nevezhető egészen tiszta természettudománynak; azon felül csak külső érzékek tárgyaira vonatkozik, tehát nem adja példáját a szó szoros értelmében vett általános természettudománynak; melynek a természetet általában, akár a külső érzékek, akár a belső érzék (mind a fizika, mind a pszichológia) tárgyaira vonatkozik, kell általános törvények alá vonnia. De amaz általános fizika alaptételei közt valóban akadunk egy néhányra, mely tényleg ily általános, pl. e tétel: a szubsztancia megmarad és állandó; minden ami történik, mindenkor valamely ok által állandó törvények szerint előre meghatároztatik stb. Ezek valóban általános természeti törvények, melyek teljesen *a priori* megállanak. Tehát tényleg van tiszta természettudomány, s most az a kérdés: miképp lehetséges?

20. §

Taglalnunk kell tehát a tapasztalatot általában, hogy lássuk, mi foglaltatik az érzékek s értelem e produktumában s miképp lehetséges maga a tapasztalati ítélet. Az alapot a szemlélet teszi, mely tudatomban van, ti. az észrevevés *(perceptio)*, mely pusztán az érzékekre tartozik. De másodszor hozzátartozik az ítélés (mely csak az értelemre tartozik). Ez ítélés lehet

kétféle, először, ha csak az észrevevéseket hasonlítom össze, mégpedig állapotom tudatában, vagy másodszor, ha egy tudatban általában kapcsolom egybe. Az első ítélet puszta észrevevési ítélet, s ennyiben pusztán szubjektív érvényességű, nem egyéb mint az észrevevéseknek elmeállapotomban való egybekapcsolása, a tárgyra való vonatkozás nélkül. Azért a tapasztalathoz nem elég, mint rendesen képzelik, hogy észrevevéseket összehasonlítsunk s egy tudatban az ítélés által egybekapcsoljunk; ebből nem származik az ítélet egyetemes érvényessége és szükségessége, melynél fogva egyedül lehet objektív érvényességű s tapasztalat. (...)

Ha valamennyi szintetikai ítéletünket, amennyiben objektív érvényességűek, taglaljuk, azt találjuk, hogy sohasem állanak puszta szemléletekből, amelyeket, mint rendesen hiszik, csak összehasonlítás által kapcsolunk egybe valamely ítéletben, hanem hogy lehetetlenek volnának, ha a szemléletből elvont fogalmakhoz nem járult volna hozzá még tiszta értelmi fogalom, mely alá ama fogalmak foglaltattak, s csak így objektív érvényességű ítéletben egybekapcsoltattak. Még a tiszta matematika ítéletei legegyszerűbb sarktételeiben sem mentek e föltételtől. Ez az alaptétel: Az egyenes vonal két pont közt a legrövidebb, föltételezi, hogy a vonal a mennyiség fogalma alá foglaltassék, mely bizonyára nem puszta szemlélet, hanem egyedül az értelemben székel s arra szolgál, hogy a szemléletet (a vonalét) a róla alkotható ítéletekre vonatkozólag, mennyiségüket, ti. a sokaságot tekintve (mint *judicia plurativa*) határozzuk meg, értvén rajtuk, hogy valamely adott szemléletben sok hasonnemű foglaltatik.

*

22. §

Az egésznek a foglalatja ez: az érzékek dolga szemlélni; az értelemé gondolkodni. Gondolkodni pedig nem egyéb, mint képzeteket egy tudatban egyesíteni. Ez az egyesítés vagy csak az alanyra vonatkozólag történik, s akkor esetleges és szubjektív, vagy egyetemesen történik, s akkor szükséges vagy objektív. Képzeteknek egy tudatban való egyesítése ítélet. Tehát gondolkodni nem egyéb, mint ítélni vagy képzeteknek ítéletekre általában való vonatkoztatása. Azért az ítéletek vagy csak szubjektívek, ha képzeteket csak egy alanyban levő tudatra vonatkoztatok, s benne egyesítek, vagy objektívek, ha tudatában általában, azaz szükségképp egyesíttetnek. Az összes ítéletek logikai momentumai nem egyebek, mint megannyi lehetséges módja képzetek egy tudatban való egyesítésének. Ha pedig ugyancsak ezek fogalmakul szolgálnak, akkor a képzetek egy tudatban való s z ü k s é g e s egyesítésének fogalmai, tehát objektív érvényű ítéletek alapelvei. Ez egy tudatban való egyesítés vagy analitikai, az azonosság alapján, vagy szintetikai, különböző képzeteknek egymáshoz való tétele és járulása folytán. A tapasztalat a tüneményeknek (észrevevéseknek) egy tudatban való szintetikai kapcsolatában áll, amennyiben e kapcsolat szükséges. Azért minden észrevevésnek előbb tiszta értelmi fogalmak alá kell foglaltatnia, mielőtt tapasztalati ítéletekül szolgálhatna, melyekben az észrevevések szintetikai egységét mint szükségeset s egyetemes érvényűt gondoljuk.

32. §

Már a filozófia legrégibb idejében az érzéki dolgokon vagy jelenségeken *(phaenomena)* kívül, melyek az érzéki világot alkotják, külön értelmi lényeket *(noumena)*, melyek az értelmi világot alkotnák, képzeltek maguknak a tiszta ész kutatói, s minthogy ami egy fejletlen korszaknak nagyon is megbocsátható volt, a jelenséget s látszatot (Erscheinung-Schein) egynek tartották, csak az értelmi lényeknek tulajdonítottak valóságot.

Valóban, ha az érzékek tárgyait, amint kell is, puszta jelenségeknek tekintjük, ezzel mégis egyszersmind elismerjük, hogy magában való dolog szolgál nekik alapul, habár nem ismerhetjük meg mivoltát, amint magában van, hanem csak jelenséget, ti. azt a módot, amint ez az ismeretlen valami érzékeinket megilleti. Épp azzal tehát, hogy jelenségeket vesz föl, magukban levő dolgok létét is elismeri az értelem, s ennyiben mondhatjuk, hogy a tüneményeknek alapul szolgáló lényeknek, tehát puszta értelmi lényeknek képzete nemcsak megengedhető, hanem elkerülhetetlen is. (...)

33. §

Tiszta értelmi fogalmaink valóban veszedelmesen csábítanak transzcendens használatra; ennek nevezem ugyanis azt, amely minden lehetséges tapasztalaton túl megy. Fogalmaink a szubsztanciáról, erőről, cselekvésről, realitásról ugyanis nemcsak teljesen függetlenek a tapasztalattól, nem is foglalnak magukban semmiféle érzéki jelenséget, tehát valóban magukban levő dolgokra *(noumena)* látszanak vonatkozni, hanem — s ez még megerősíti ama vélekedést — a meghatározás oly szükségessége jár velük, melyeket a tapasztalat soha el nem érhet. Az oka fogalma szabályt foglal magában, mely szerint az egyik állapotból a másik szükségképp következik: míg a tapasztalat csak azt mutatja, hogy a dolgok egyik állapotára a másik gyakran, legfeljebb rendesen következik, tehát sem szigorú egyetemességet, sem szükségességet nem adhat stb.

Ezért látszanak az értelmi fogalmak sokkal jelentősebbeknek s tartalmasabbaknak, semhogy a puszta tapasztalati használat rendeltetésüket kimerítené, s így épít hozzá az értelem észrevétlenül a tapasztalat házához még terjedelmesebb melléképületet, melyet csupa értelmi lényekkel tölt meg anélkül, hogy csak észre is venné, hogy különben helyes fogalmaival használatuk határait átlépte. (...)

36. §

Miképp lehetséges maga a természet?

(...) A tapasztalatnak általában lehetsége tehát egyszersmind a természet egyetemes törvénye, s az előbbinek alaptételei maguk az utóbbinak törvényei. Mert a természetet nem ismerjük egyébként, csak mint jelenségeknek, azaz a bennünk levő képzeteknek foglalatját, kapcsolatának törvényét tehát nem vehetjük egyebünnen, mint e képzetek bennünk levő kapcsolatának alaptételeiből, azaz az egy tudatban való szükséges kapcsolat föltételeiből, mely a tapasztalatot lehetővé teszi.

Maga az a főtétel, melyet az egész szakaszon át kifejtettünk, hogy egyetemes természeti törvények *a priori* ismerhetők meg, magától vezet el ahhoz a tételhez, hogy a természet legfőbb törvényhozásának bennünk, azaz értelmünkben kell rejlenie, s hogy egyetemes törvényeit nem a természetben tapasztalat útján, hanem megfordítva, a természetet, egyetemes törvényszerűségét tekintve, csak a tapasztalat lehetségének érzékiségünkben s értelmünkben rejlő föltételeiben kell keresnünk. Másképp minthogy e törvények nem analitikai ismeretek szabályai, hanem annak a valóságos szintetikai bővítése, miképp ismerhetnők meg őket *a priori?* A lehetséges tapasztalat alapelveinek a természet lehetségének törvényeivel való ilyetén, mégpedig szükséges megegyezése csak két okból történhetik: vagy a természetből vesszük e törvényeket a tapasztalat segítségével, vagy megfordítva: a természetet a tapasztalat lehetségének törvényeiből általában származtatjuk le s az ennek puszta egyetemes törvényszerűségével azonos. Az előbbi maga magával ellenkezik, mert az egyetemes természeti törvényeket lehet s kell *a priori* (azaz minden tapasztalattól függetlenül) megismerni s az értelem minden empirikus használatának alapul venni; tehát csak az utóbbi marad hátra.

De a természet empirikus törvényeit, melyek mindig külön észrevevéseket tételeznek föl, meg kell különböztetnünk a tiszta vagy egyetemes természeti törvényektől, melyek külön észrevevések alapja nélkül csak egy tapasztalatban való szükséges egyesítésük föltételeit foglalják magukban. Ez utóbbiakat tekintve pedig, a természet s lehetséges tapasztalat teljesen azonegy. Minthogy pedig ebben a törvényszerűség a jelenségeknek egy tapasztalatban való szükséges kapcsolatán (mely nélkül az érzékiség semmiféle tárgyát nem ismerhetnők meg), tehát az értelem eredeti törvényein alapszik, ennélfogva eleinte sajátságosnak hangzik ugyan, de azért nem kevésbé bizonyos, ha mondom: az értelem *(a priori)* nem meríti törvényeit a természetből, hanem szabja neki.

*

A transzcendentális főkérdés harmadik része. Miképp lehetséges metafizika egyáltalán?

45. §

Előleges megjegyzés a tiszta ész dialektikájához

Kimutattuk, hogy a kategóriáknak minden érzéki meghatározástól való mentessége arra csábíthatja az észt, hogy használatukat minden tapasztalaton túl magukban levő dolgokra terjessze ki, ámbár, mivel hogy nincs szemlélet, mely *in concreto* jelentést s értelmet adna nekik, ők mint puszta logikai funkciók általában gondolhatnak ugyan, de magukban határozott fogalmat valamely dologról nem adhatnak. Ily hiperbolikus tárgyak neve *noumena*, vagy tiszta értelmi lények (jobban mondva képzelt lények), pl. a szubsztancia, de amelyet időben való tartóssága nélkül gondolunk, vagy ok, mely azonban nem időben működik stb.; mert oly állítmányokat tulajdonítván nekik, melyek csak a tapasztalat tör-

vényszerűségének lehetővé tételére szolgálnak, de egyúttal a szemlélet minden föltételét, mely a tapasztalatot egyedül lehetővé teszi, megvonván tőlük, e fogalmak minden jelentést elveszítenek.

Attól azonban nem kell tartanunk, hogy az értelem magától, anélkül, hogy idegen törvények erre szorítanák, fog ily könnyelműen határain túl puszta képzelt lények területén bolyongani. De ha az ész, mely az értelmi szabályoknak semmiféle tapasztalati használatával, mint amely még mindig föltételes, nem érheti be, e föltételek láncának teljességét követeli; akkor ez az értelmet kiűzi köréből, részint hogy tapasztalati tárgyakat oly messze elnyúló láncban gondoljon, amilyet semmiféle tapasztalat nem érhet el, részint pedig, hogy egészen e láncon kívül (a tapasztalat teljessé tételére) *noumena*-kat keressen, melyekhez ama láncot kapcsolhassa, s ezáltal, tapasztalati föltételektől valahára függetlenül, a tapasztalatot teljessé tehesse. Ezek pedig a transzcendentális eszmék, melyek habár talán eszünk természeti rendeltetésének igaz ugyan, de rejtett célja szerint nem korlátlan fogalmakra, hanem csak az értelmi használat határtalan kibővítésére rendelvék, mégis elkerülhetetlen látszattal t r a n s z c e n d e n s használatra csábítják az értelmet, e látszatot pedig, habár csalfa, mégsem azzal a föltett szándékkal, hogy a tapasztalat határain belül akarunk maradni, hanem csak tudományos fölvilágosítás által s így is csak nehezen szoríthatjuk korlátok közé.

50. §

II. Kozmológiai eszmék

A tiszta észnek transzcendens használatában való e szüleménye a legnevezetesebb tünemény, mely valamennyi közt a legerősebben hat is arra, hogy a filozófiát dogmatikai álmából fölkeltse, s az ész bírálatának nehéz munkájára ösztönözze.

Azért nevezem ezt az eszmét kozmológiainak, mert tárgyát mindig csak az érzéki világból veszi, egyéb eszmére, mint amelynek tárgya az érzékek objektuma, nincs is szüksége, ennyiben tehát a világon belül marad s nem transzcendens, tehát eddig még nem eszme; míg ellenben, ha a lelket egyszerű szubsztanciának gondoljuk, ezzel már oly tárgyat (az egyszerűt) gondolunk, mely az érzékek elé nem kerülhet soha. Mindazonáltal a kozmológiai eszme annyira bővíti a föltételezettnek föltételével (akár matematikai, akár dinamikai az) való kapcsolatát, hogy a tapasztalat soha utol nem érheti s ennyiben tehát mindig eszme, melynek tárgya valamely tapasztalatban megfelelően nem található soha.

51. §

A kategóriák rendszerének haszna itt oly világosan s félreérthetetlenül mutatkozik, hogy ha egyéb bizonyítéka nem volna is, ez maga eléggé kitüntetné mellőzhetetlenségét a tiszta ész rendszerében. Csak négy ily transzcendens eszme van, annyi, ahány osztálya van a kategóriáknak; mindegyikben azonban az eszmék csak valamely adott föltételezett föltételei sorának abszolút teljességét célozzák. E kozmológiai eszméknek megfe-

lelően, csakis négyféle dialektikai állítása van a tiszta észnek, melyek, minthogy dialektikaiak, már ezzel maguk is bizonyítják, hogy mindegyikkel a tiszta észnek éppoly látszólagos alaptételei szerint ellentmondó áll szemben; ezt az ellentmondást a legagyasabb megkülönböztetésnek semmiféle metafizikai mestersége sem kerülheti el, ez kényszeríti a filozófust arra, hogy magának a tiszta észnek ősi forrásaihoz térjen vissza. Ez a nem holmiképp önkényesen kigondolt, hanem az emberi ész mivoltán alapuló, tehát elkerülhetetlen és soha véget nem érő antinomia a következő négy tételt s ellentételt foglalja magában:

Első Tétel:

A világnak van kezdete (határa) időben s térben.

Ellentétel:

A világ időben s térben végtelen.

Második Tétel:

Minden a világban az egyszerűből áll.

Ellentétel:

Nincs egyszerű, hanem minden összetett.

Harmadik Tétel:

A világon vannak szabadság által való okok.

Ellentétel:

Nincs szabadság, hanem minden természet.

Negyedik Tétel:

A világok sorában van valamely szükséges lény.

Ellentétel:

Semmi sem szükséges benne, hanem e sorban minden véletlen.

52. §

Íme, az emberi ész legkülönösebb tüneménye, melynek párját semmiféle más használatában nem mutathatni. Ha, amint rendesen megtörténik, az érzéki világ jelenségeit magukban levő dolgoknak tartjuk; ha kapcsolatuk alaptételeit magukban levő dolgokra s nemcsak a tapasztalatra érvényes alaptételeknek vesszük, ami éppoly rendesen megtörténik, sőt kritikánk nélkül elkerülhetetlen: akkor nem sejtett ellenkezés tűnik

elő, melyet a közönséges dogmatikai út soha meg nem szüntethetni, mert mind a tétel, mind az ellentétel egyenlően meggyőző, világos s ellenállhatatlan bizonyításokkal bizonyítható — mert mind e bizonyítások helyességéért felelek —, az ész tehát meghasonlásban látja magát magamagával, mely állapoton a szkeptikus ujjong, míg a kritikai filozófus gondolkodóba s nyugtalanságba esik.

52/b. §

Sokféleképpen kontárkodhatni a metafizikában, anélkül, hogy tartani kellene tőle, hogy igaztalanságon érik rajta az embert. Mert, ha csak ellent nem mondunk magunknak, ami szintetikai, de teljesen légből kapott tételeknél nagyon is lehetséges, akkor oly esetekben, melyekben az egybekapcsolt fogalmak puszta eszmék, melyek (teljes tartalmukat tekintve) a tapasztalatban meg sem is adhatók, soha meg nem cáfolhatnak bennünket. Hogyan is lehetne tapasztalat által eldönteni, hogy a világ öröktől fogva van, vagy kezdődött, hogy az anyag a végtelenig osztható vagy pedig egyszerű részekből áll? Az efféle fogalmak a legszélesebb körű tapasztalatban sem adhatók meg, az állító vagy tagadó tétel helytelensége tehát e próbakő által fel nem fedezhető.

Az egyedül lehetséges eset, melyben az ész jogtalanul dogmatikának hirdetett titkos dialektikáját akarata ellenére is nyilvánvalóvá tenné, az volna, ha egy általánosan elfogadott alaptételre oly állítást alapítana, melylyel egy más éppoly hiteles alaptételből a leghelyesebb következtetéssel származtatott állítás homlokegyenest ellenkeznék. Ez az eset itt valóság, mégpedig négy természetes észbeli eszmére vonatkozólag, melyből egyrészt négy állítás, másrészt pedig megannyi ellenállítás, mindegyik helyes konzekvenciával általánosan elfogadott alaptételekből ered, s ezzel a tiszta ész dialektikai látszatát, mely különben örökre rejtve maradna, az alaptételek használatában fölfedi.

Íme, tehát döntő kísérlet, mely szükségképp a tiszta ész föltevéseiben elrejtett helytelenséget derít föl előttünk.

Kívánatosnak tartom azért, hogy a kritikai olvasó főleg ezzel az antinómiával foglalkozzék, mert maga a természet úgy látszik, állította föl, hogy az észt merész követeléseiben meghökkentse, s önbírálatra késztesse. Mindegyik bizonyításért, mellyel a tételt csakúgy, mint az ellentételt bebizonyítottam, kész vagyok felelni, s ezzel az ész elkerülhetetlen antinomiájának bizonyosságát kimutatni. Ha e különös jelenség arra bírja az olvasót, hogy az alapul szolgáló föltevés vizsgálatára tér, akkor kénytelen lesz, mint én, a tiszta ész minden ismeretének ősalapját mélyebben megvizsgálni.

Két, egymásnak ellentmondó tétel közül mindegyik nem lehet hamis, kivéve, ha a mindkettőnek alapul szolgáló fogalom maga ellentmondó; például e két tétel; négyszögű kör gömbölyű, és: négyszögű kör nem gömbölyű, mindkettő hamis. Mert ami az elsőt illeti, nem igaz, hogy a nevezett kör gömbölyű, mivelhogy négyszögű; de az sem igaz, hogy nem gömbölyű, azaz szögletes, mivelhogy kör. Valamely fogalom lehetetlen-

ségének logikai jele ugyanis éppen az, hogy ugyanazon föltevés mellett két ellentmondó tétel egyszerre hamis volna, ennélfogva, mert harmadik eset nem gondolható, ama fogalom által nem gondolunk s e m m i t.

56. §

Általános megjegyzés a transzcendentális eszmékhez

A tárgyak, melyeket a tapasztalat ád, sok tekintetben megfoghatatlanok, és sok kérdés, melyre a természet törvénye vezet, ha bizonyos távolságra követjük, de mindig e törvények nyomán, megfejthetetlen, pl. honnét van az, hogy az anyagok vonzzák egymást. De ha egészen elhagyjuk a természetet, vagy kapcsolatának rendjében minden lehető tapasztalaton túl megyünk, tehát puszta eszmékbe mélyedünk, akkor nem mondhatjuk, hogy a tárgy megfoghatatlan, vagy hogy a dolgok mivolta megfejthetetlen kérdéseket tesz elénk; mert ez esetben nincs is dolgunk a természettel vagy egyáltalán adott tárgyakkal, hanem csak gondolati fogalmakkal, melyek pusztán eszünkből erednek s puszta gondolati valókkal, melyekre vonatkozólag minden feladatnak, mely fogalmunkból ered, megfejthetőnek kell lennie, mivel hogy az ész saját eljárásáról mindenesetre teljesen számot adhat s tartozik is adni. Minthogy a lélektani kozmológia s teológiai eszmék mind tiszta ész-fogalmak, melyeket semmi tapasztalat nem adhat, ennélfogva azokat a kérdéseket, melyeket az ész rájuk vonatkozólag elénk ád, nem tárgyak adják föl nekünk, hanem saját magának az észnek a kielégítésére az ész puszta szabályai, és valamennyinek teljesen megfejthetőnek kell lennie. Meg is fejtettük, amidőn mutattuk, hogy ezek az eszmék, alaptételek az értelem használatát egyöntetűvé, teljessé s szintetikailag egységessé tételére s ennyiben csak a tapasztalatra, de ennek e g é s z é r e érvényesek. Ámbár azonban a tapasztalat abszolút egésze lehetetlen, mégis eszméje az ismeret egészének, elvek szerint általában, egyedül adhatja meg neki az egységnek egy sajátos nemét, ti. a rendszer egységét, mely nélkül ismeretünk csak töredék s a legfőbb célra (mely mindig csak az összes célok rendszere) nem használható. Értem pedig itt az ész spekulatív használatának nemcsak gyakorlati, hanem legfőbb célját is.

A transzcendentális eszmék tehát az ész sajátos rendeltetését fejezik ki, ti., hogy az az értelmi használat rendszeres egységének elve. De ha az ismeretmódnak ez egységét úgy tekintjük, mintha az ismeret tárgyához tartoznék; ha ezt az ismeretmódot, mely voltaképp csak *regulatív, konstitutívnak* tartjuk, s elhitetjük magunkkal, hogy ez eszmék segítségével ismeretünket minden lehető tapasztalaton túl tehát transzcendens módon kiterjeszthetjük, holott csak arra szolgál, hogy a tapasztalatot maga magában minél közelebb vigyük a teljességhez, azaz haladását semmi által, ami a tapasztalathoz nem tartozhatik, meg ne akasszuk; akkor ez puszta félreértés eszünk s ennek alaptételei voltaképpi rendeltetésének megítélésében s nem egyéb, mint oly dialektika, mely részint az ész tapasztalati használatát megzavarja, részint pedig az észt maga magával meghasonlásba hozza.

A prolegomenák egyetemes kérdésének megoldása. Miképp lehetséges a metafizika mint tudomány?

Metafizika mint az ész természetes készsége tényleg van, de egymagában (mint a harmadik főkérdés analitikai megoldása bizonyította) dialektikai és csalékony is. Ha tehát ő belőle vesszük alapelveinket, s ezek használatában a természetes ugyan, de mégis hamis látszatot követjük, soha tudományt nem alkothatunk, csak üres dialektikai mesterséget, melyben az egyik iskola túltehet ugyan a másikon, de jogosult s tartós tetszést egyik sem arathat.

Kant: Prolegomenák.
Budapest 1909.

a klasszikus német filozófia csúcspontja. 1770-ben született és 1831-ben halt meg. Házitanító, egyetemi magántanár, majd tanár volt.

Filozófiája: dialektikus objektív idealizmus. A világ lényegét az általános szellem alkotja, s ennek lényege a mozgás, változás, fejlődés. A világszellem kezdetben szellemi formában létezett, s a legelvontabb formáktól haladva az egyre konkrétabb formák felé fejlődött. Ezt követően elidegenedett önmagától, természetté, anyaggá lett. A természetben nincs fejlődés, mivel a természet nem más, mint a teljesen kifejlődött szellem térbeli megjelenése. Végül az eszme az emberhez, a társadalomhoz jut; az emberi tudatban újra szellemi formát ölt és szubjektív és objektív szellemen át eljut az abszolút fokra, ahol felismeri önmagát. Ezzel a fejlődés lezárul.

A hegeli filozófia nagysága a dialektika rendszeres — bár idealista formában való — kidolgozásában rejlik. Hegel megfogalmazta a dialektika legfontosabb jellemzőit, a történetiség és a totalitás, az egyetemes kölcsönhatás elvét, az alapvető dialektikus mozgástörvényeket: a mennyiségi változások minőségi változásokba való átcsapásának, az ellentétek egységének és harcának, valamint a tagadás tagadásának törvényét.

Dialektikáját azonban az idealista lezárt rendszer több lényeges ponton eltorzította, metafizikus és misztifikált vonásokkal terhelte. A fejlődést, a mennyiségi-minőségi változásokat, a tagadás tagadásának folyamatát a porosz alkotmányos monarchiával és a szellem önfelismerésére jutott saját filozófiájával lezárta. Ezeken a pontokon a valóság és a megismerés ellentmondásosságát is megszűntnek nyilvánította. Így Hegel filozófiájának idealista lezárt rendszere és a dialektika ellentétben állnak egymással.

Társadalomfilozófiájában is törekedett a dialektika érvényesítésére. Rámutatott, hogy nemcsak a környezet alakítja az embert, hanem az ember is önmagát és környezetét. Eközben nagy jelentőséget tulajdonított a munkának, bár azt alapvetően szellemi munkának (gondolkodásnak) tartotta. A szükségszerűség és az emberi szabadság viszonyát is dialektikusan oldotta meg. Híres tétele: a szabadság a felismert szükségszerűség. Történelemfilozófiájában azonban igen erőteljesen jelentkeznek reakciós vonások is. (Magasztalja a porosz államot, a nemességnek jelentős pozitív szerepet tulajdonít stb.)

Főbb művei: „A szellem fenomenológiája", „A logika tudománya", „A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai", „A jog filozófiájának alapvonalai", „Előadások a világtörténet filozófiájáról", „Előadások a filozófia történetéről", „Esztétika".

HEGEL: A LOGIKA TUDOMÁNYA

ELSŐ RÉSZ

BEVEZETÉS

A logika általános fogalma

Nincs tudomány, amelyben erősebben éreznők a szükségletet, hogy előzetes reflexiók nélkül magával a dologgal kezdjük, mint a logika tudományában. Minden más tudományban a tárgy, amellyel foglalkozik, és a tudományos módszer különbözik egymástól: mint ahogy a tartalom sem abszolút kezdet, hanem függ más fogalmaktól s összefügg más, körülötte levő anyaggal. Ezeknek a tudományoknak tehát megengedik, hogy alapjukról és összefüggéséről, valamint a módszerről csak mint kölcsönzöttről beszéljenek, hogy a definíciók ismerteknek és elfogadottaknak feltételezett formáit és más effélét minden további nélkül alkalmazzák, s hogy az okoskodás közönséges módjával éljenek általános fogalmaik és alapmeghatározásaik megállapításában.

A logika ellenben nem tételezhet fel semmit a reflexió e formáiból vagy a gondolkodás szabályaiból és törvényeiből, mert ezek magának a tartalmának egy részét alkotják, s épp tőle várják megalapozásukat. De nemcsak a tudományos módszer megadása, hanem a *tudománynak* általában maga a *fogalma* is hozzá tartozik tartalmához, mégpedig végső eredménye. Ennélfogva nem mondhatja meg előre, hogy micsoda, hanem egész tárgyalása ezt az önmagáról való tudását csak mint végső eredményét és mint betetőzését hozza létre. Éppígy tárgyát, a *gondolkodást*, vagy határozottabban a *felfogó gondolkodást*, lényegileg körén belül tárgyalják; fogalma a logika folyamán alakul ki, s ezért nem bocsátható előre. Amit tehát előre bocsátunk ebben a bevezetésben, annak célja nem az, hogy talán a logika fogalmát megalapozzuk, vagy hogy tartalmát és módszerét tudományosan előre igazoljuk, hanem hogy néhány, elmélkedő és történeti értelemben vett magyarázattal és reflexióval a képzelethez közelebb hozzuk azt a szempontot, amelyből ezt a tudományt tekinteni kell.

Ha a logikát úgy fogják fel, hogy az a tudomány, amelynek tárgya a gondolkodás általában, akkor ezt úgy értik, hogy ez a gondolkodás egy ismeret *puszta formája*, hogy a logika elvonatkoztat minden *tartalomtól*, s egy ismeret úgynevezett második *alkotórészének*, az *anyagnak*, máshonnan kell adódnia, hogy tehát a logika, mivel ez az anyag teljesen független tőle, az igaz ismeretnek csak formális feltételeit adhatja meg, de reális igazságot maga nem tartalmazhat, még csak reális igazsághoz vezető *út* sem lehet, mert éppen az igazság lényege, a tartalom, rajta kívül esik.

Először azonban helytelen már az, ha azt mondják, hogy a logika elvo-

natkoztat minden *tartalomtól*, hogy csak a gondolkodás szabályait tanítja, anélkül, hogy a gondolt tartalomba bocsátkoznék s tekintettel volna ennek természetére. Mert hiszen, mivel tárgya állítólag a gondolkodás és ennek szabályai, azért közvetlenül ez alkotja sajátos tartalmát; s ez számára az ismeretnek ama második alkotórésze is, anyag, amelynek természetével törődik.

Ám másodszor általában azok a felfogások, amelyeken a logika fogalma eddigelé nyugodott, részben máris eltűntek, részben ideje, hogy teljesen eltűnjenek, hogy magasabb szemszögből fogjuk fel e tudomány álláspontját, s az egészen más alakot öltsön.

A logika eddigi fogalma azon alapul, hogy a közönséges tudat egyszer s mindenkorra feltételezi a megismerés *tartalmának* és *formájának*, vagy az *igazságnak* és a *bizonyosságnak* szétválasztását. *Először* is felteszik, hogy a megismerés anyaga mint kész világ a gondolkodáson kívül önmagában létezik, hogy a gondolkodás magában üres, hogy egy forma külsőleg járul hozzá amaz anyaghoz, megtelítődik vele, csak rajta jut tartalomhoz s ezáltal reális megismeréssé válik.

Azután ez a két alkotórész — (mert a kettő állítólag az alkotórészek viszonyában áll egymással, s a megismerés mechanikai vagy legfeljebb kémiai módon tevődik össze belőle) — ebben a rangsorban áll egymáshoz képest, hogy az objektum magában befejezett, kész valami, ami a maga valóságához teljesen nélkülözheti a gondolkodást, ellenben a gondolkodás valami hiányos, ami csak valamely anyaggal egészülhet ki, mégpedig mint lágy, határozatlan formának alkalmazkodnia kell anyagához. Az igazság a gondolkodás egyezése a tárggyal, s ennek az egyezésnek létrehozására — mert önmagában nincs meg — a gondolkodásnak kell a tárgyhoz illeszkednie és alkalmazkodnia.

Harmadszor, mivel az anyag és a forma, a tárgy és a gondolkodás különbözőségét nem hagyják meg abban a ködös meghatározatlanságban, hanem határozottabban fogják fel, azért mindegyik külön szféra a másikkal szemben. A gondolkodás ennélfogva az anyag befogadásában és formálásában nem jut túl magamagán, befogadása és hozzá való alkalmazkodása önmagának módosulása marad, nem lesz ezáltal másává; az öntudatos meghatározás pedig különben is csak az ő sajátja; a tárgyra való vonatkozásában sem lép ki önmagából a tárgyhoz: ez mint magánvaló dolog teljességgel valami gondolkodáson túli marad.

Ezek a nézetek a szubjektumnak és objektumnak egymáshoz való viszonyáról kifejezik azokat a meghatározásokat, amelyek közönséges tudatunk, a megjelenő tudat természetét alkotják. De ha ezeket az előítéleteket átviszik az észre, mintha benne is megvolna ugyanaz a viszony, mintha ez a viszony önmagában igaz volna, akkor ezek azok a tévedések, amelyeknek a szellemi és természeti univerzum minden részén keresztül vitt cáfolata a filozófia, vagy helyesebben, amelyeket le kell vetni a filozófia előtt, mert elzárják a hozzá vezető utat.

A régibb metafizikának ebben a tekintetben magasabb fogalma volt a gondolkodásról, mint amilyen újabb időben vált megszokottá. E metafizika ugyanis azt vette alapul, hogy az egyedüli valóban igaz a dolgokon az, amit a gondolkodás ismer meg róluk és rajtuk, tehát a dolgok nem a

maguk közvetlenségében, hanem csak a gondolkodás formájába emelve, mint gondolt dolgok. Ez a metafizika tehát azt tartotta, hogy a gondolkodás és meghatározásai nem idegenek a tárgyaktól, hanem ellenkezőleg, lényegük, vagy hogy a *dolgok (Dinge)* és *gondolásuk (Denken)* — mint a nyelv is kifejezi rokonságukat — magukban véve egyeznek egymással, hogy a gondolkodás a maga immanens meghatározásaiban és a dolgok igazi természete egyazon tartalom.

De a *reflektáló* értelem hatalmába ejtette a filozófiát. Pontosan tudnunk kell, mit jelent ez a kifejezés, amelyet különben sokszor jelszóként használnak; általában az absztraháló, tehát szétválasztó értelmet kell rajta érteni, amely megmarad szétválasztásaiban. Az ésszel szemben *közönséges emberi értelemként* viselkedik s azt a nézetét juttatja érvényre, hogy az igazság érzéki realitáson alapszik, hogy a gondolatok *csak* abban az értelemben, hogy csakis az érzéki észrevevés ad nekik tartalmat és realitást, hogy az ész, amennyiben megmarad önmagában, csupán agyrémeket szül. Az észnek ebben az önmagáról való lemondásában elvész az igazság fogalma; az ész arra szorítkozik, hogy csak a szubjektív igazságot, csak a jelenséget ismeri meg, csak olyasmit, aminek nem tetei meg magának a dolognak a természete: a *tudás* visszaesett *vélekedéssé*.

A megismerés e fordulatának, amely veszteségnek és hanyatlásnak tűnik fel, megvan az a mélyebb alapja, amelyen általában az észnek az újabb filozófia magasabb szellemébe való emelkedése nyugszik. Annak az általánossá vált felfogásnak alapját ugyanis abban a belátásban kell keresni, hogy az értelem meghatározásai *szükségszerű ellentmondásban* vannak önmagukkal. — A már említett reflexió az, hogy *túl*megy a konkrét közvetlen adottságon, s ezt *meghatározza* és *szétválasztja*. De *éppannyira túl* kell *mennie* e *szétválasztó* meghatározásain is, s mindenekelőtt *vonatkoztatni* kell őket. E vonatkoztatás álláspontján jelentkezik ellentmondásuk. A reflexió e vonatkoztatása magában az ész sajátja; a fölemelkedés ama meghatározások fölé, amely ellentmondásuk belátásához jut, a nagy negatív lépés az ész igazi fogalma felé. De a keresztül nem vitt belátás abba a tévedésbe esik, mintha az ész jutna önmagával ellentmondásba; nem ismeri fel, hogy az ellentmondás épp az ész felemelkedése az értelem korlátozásai fölé és ezek feloldása. Ahelyett, hogy innen az utolsó lépést tette volna meg a magasságba, a megismerés attól, ami nem elégítette ki az értelmi meghatározásokban, visszamenekült az érzéki egzisztenciához, abban a hitben, hogy benne találja meg a szilárdat és egységest. Mivel azonban másfelől ez a megismerés csak a megjelenő megismerésének tudja magát, bevallja ki nem elégítő voltát, de feltételezi egyben, hogy bár magánvaló dolgok körében nem, de a jelenség körén belül lehetséges a helyes megismerés; mint hogyha itt úgyszólván csak a *tárgyak* fajtája volna különböző, s az egyik fajta, nevezetesen a magánvaló dolgok, nem ismerhetők ugyan meg, de a másik fajta, nevezetesen a jelenségek, igenis megismerhetők. Olyan ez, mintha valakinek helyes belátást tulajdonítanának, azzal a hozzátevéssel, hogy azonban csak nem-igazat képes belátni, igazat nem. Amilyen képtelenség volna az utóbbi, éppoly képtelenség az olyan igaz megismerés, amely nem úgy ismeri meg a tárgyat, ahogyan magánvalósága szerint van.

Az értelem formáinak kritikája azzal az említett eredménnyel járt, hogy ezek a formák *nem alkalmazhatók a magánvaló dolgokra.* — Ennek értelme csak az lehet, hogy ezekben a formákban magánvalóságuk szerint van valami nem-igaz. Ám, mivel meghagyják érvényességüket a szubjektív észre és tapasztalatra, a kritika tulajdonképp semmit sem változtatott rajtuk, hanem a szubjektum számára meghagyja őket ugyanabban az alakban, ahogyan egyébként az objektumra érvényesek voltak. Ha azonban elégtelenek a magánvaló dolgok számára, akkor az értelem, amelyhez állítólag tartoztak, még kevésbé helyeselheti őket s még kevésbé elégedhetik meg velük. Ha nem lehetnek a *magánvaló dolog* meghatározásai, még kevésbé lehetnek az értelem meghatározásai, mert ennek legalább egy magánvaló dolog méltóságát kellene tulajdonítani. Ugyanilyen ellentmondásban vannak a véges és végtelen meghatározásai, akár időre és térre, a világra alkalmazzák őket, akár pedig a szellem körén belül való meghatározások — mint ahogy fekete és fehér szürkét ad, akár falon, akár még a palettán keverik őket egymással. *Ha világ*képzetünk felbomlik, mert a végtelen és véges meghatározásait átviszik reá, akkor maga a *szellem,* amely a kettőt magában foglalja, még inkább önmagában ellentmondó, felbomló valami. — Nem annak az anyagnak vagy tárgynak mineműsége alkothat különbséget, amelyre alkalmazzák őket, vagy amelyben vannak; mert a tárgy csak ama meghatározások által és ama meghatározások szerint tartalmaz ellentmondást.

Ama kritika tehát csak a dologtól távolította el az objektív gondolkodás formáit, de a szubjektumban meghagyta úgy, ahogyan megtalálta őket. Nem vizsgálta ugyanis ezeket a formákat önmagukban, sajátos tartalmuk szerint, hanem egyszerűen a szubjektív logikából kölcsönözte; úgyhogy nem volt szó önmagukban való levezetésükről, sem szubjektívlogikai formákként való levezetésükről, még kevésbé pedig dialektikus vizsgálatukról.

A következetesebben keresztülvitt transzcendentális idealizmus felismerte a *magánvaló dolog,* a kritikai filozófiától még meghagyott kísértetének, ennek az elvont, minden tartalomtól elválasztott árnyéknak semmiségét, s teljesen meg akarta semmisíteni. Ugyancsak ez a filozófia kezdte olyképpen értelmezni az észt, hogy ez önmagából fejti ki meghatározásait. De e kísérlet, szubjektív tartása következtében, nem tudott befejezésre jutni. A továbbiakban feladták ezt a tartást s vele együtt ama kezdetet és a tiszta tudomány kialakulását is.

Ámde egészen a metafizikai jelentőség figyelmen kívül hagyásával tekintik azt, amit közönségesen értenek logikán. Ennek a tudománynak persze mostani állapotában sincs olyanféle tartalma, amilyen a mindennapi tudatban realitás vagy igazi dolog számba megy. De nem ezen az alapon formális, minden tartalmi igazságot nélkülöző tudomány. Abban az anyagban, amelyet rendszerint hiányolnak benne — s e hiánynak szokták tulajdonítani ki nem elégítő voltát — úgysem lehet keresni az igazság területét. A logikai formák tartalmatlansága sokkal inkább csakis vizsgálatuk és tárgyalásuk módjában rejlik. Mivel mint szilárd meghatározások széjjelhullanak, s nem tartatnak össze szerves egységben, azért holt formák; nem lakozik bennük az a szellem, amely élő konkrét egységük. Ez-

zel azonban hiányzik belőlük a lényeges tartalom, olyan anyag, amely önmagában belső tartalom volna. A logikai formákban hiányolt tartalom nem egyéb, mint az elvont meghatározások szilárd alapja és konkréciója; s ily szubsztanciális lényeget rajta kívül szoktak keresni számára. De maga a logikai ész az a szubsztanciális vagy reális, amely önmagában összetart minden elvont meghatározást, s lényeges, abszolút-konkrét egységük. Azt tehát, amit anyagnak szoktak nevezni, nem kellene messze keresni; nem a logika tárgya az oka, ha tartalmatlannak mondják a logikát, hanem csakis az a mód, ahogyan felfogják ezt a tárgyat.

Ez a reflexió közelebb vezet annak az álláspontnak megjelöléséhez, amely szerint a logikát vizsgálni kell, amennyiben különbözik e tudomány eddigi tárgyalásmódjától, s az egyetlen igazi álláspont, amelyen a logikának a jövőben mindig állnia kell.

A szellem fenomenológiájában (Bamberg és Würzburg 1807.) bemutattam a tudatot továbbmozgatásában az első közvetlen ellentéttől közte és a tárgy között az abszolút tudásig. Ez az új átvezet a *tudat és a tárgy viszonyának* minden formáján, eredménye pedig a *tudomány fogalma*. Ez a fogalom (eltekintve attól, hogy magán a logikán belül ered) itt nem szorul igazolásra, mert ezt ott kapta meg; s nem is képes más igazolásra, mint arra, hogy létrehozója a tudat, amelynek saját alakjai mind feloldódnak e fogalomban mint az igazságban. — A tudomány fogalmának okoskodó megalapozása vagy magyarázata legfeljebb arra képes, hogy ezt a fogalmat a képzelet elé hozza és történetileg ismerteti; de a tudomány vagy közelebbről a logika definíciójának *bizonyítása* csakis létrejövetelének ama szükségszerűségében van. Egy definíció, amely valamely tudomány abszolút kezdete, nem tartalmazhat mást, mint meghatározott, szabályszerű kifejezését annak, amit *elismerten* és *tudvalevően* a tudomány tárgyának és céljának *képzelünk*. Hogy éppen ezt képzeljük rajta, olyan történeti kijelentés, amelyre nézve csakis erre meg arra az elismert dologra hivatkozhatunk, vagy amelyet tulajdonképp csak kívánságképpen hozhatunk fel, hogy ez vagy az elismertnek tekintessék. Emellett szüntelenül az egyik innen, a másik amonnan hoz fel egy esetet és példát, amely szerint még valamivel többet és valami mást is kell érteni ezen meg azon a kifejezésen, amelynek definíciójába tehát még közelebbi vagy általánosabb meghatározást kell felvenni, s eszerint kell berendezni a tudományt is. — Továbbá okoskodás dolga itt, mi mindent kell bevenni vagy kizárni, s mely határig és terjedelemig; maga az okoskodás azonban tekintetbe veheti a legkülönbözőbb vélekedést, és végül csakis az önkény dönthet valamely szilárd meghatározás mellett. Ebben az eljárásban, amely a tudományt definíciójával kezdi, nem is esik szó arról a szükségletről, hogy fel kellene mutatnia *tárgyának* s ezzel magának a tudománynak *szükségszerűségét*.

A tiszta tudomány fogalmát és levezetését tehát feltételezzük ebben a munkában, mert a szellem fenomenológiája nem egyéb, mint e fogalom levezetése. Az abszolút tudás a tudat minden formának igazsága, mert mint a tudat ama fejlődésmenete létrehozta azt, csak az abszolút tudatában esik el teljesen a *tárgy* elválasztása *önmagának bizonyosságától*, s az igazság egyenlő lett ezzel a bizonyossággal, ez a bizonyosság pedig az igazsággal.

A tiszta tudomány feltételezi tehát a megszabadulást a tudat ellentététől. Tartalmazza a *gondolatot, amennyiben ez éppannyira a dolog magánvalósága szerint, vagy a dolgot magánvalósága szerint, amennyiben ez éppannyira a tiszta gondolat.* Mint *tudomány* az igazság a tiszta fejlődő öntudat a szubjektum (Selbst) alakjában: *a magán- és magáért-valósága szerint létező: tudatos fogalom, a fogalom mint olyan pedig; a magán- és magáért-valósága szerint létező.*

Ez az objektív gondolkodás tehát a tiszta tudomány *tartalma.* Ennélfogva annyira nem formális jellegű, annyira nem nélkülözi egy valóságos és igaz megismerés anyagát, hogy tartalma inkább az egyedüli abszolút igaz, vagy ha még az anyag szót akarjuk használni, az igazi anyag — olyan anyag azonban, amelynek a forma nem külsőleges valami, mert ez az anyag épp a tiszta gondolat, tehát maga az abszolút forma. A logikát eszerint mint a tiszta ész rendszerét, mint a tiszta gondolat birodalmát kell felfogni. *Ez a birodalom az igazság a maga leplezetlen magán- és magáért-valóságában.* Ezért úgy is kifejezhetjük magunkat, hogy ez a tartalom *Isten kifejtése, amilyen örök lényegében, a természet és egy véges szellem megteremtése előtt.*

Anaxagoraszt magasztalják mint azt, aki először mondotta ki azt a gondolatot, hogy a *nusz, a gondolat,* a világ elve, hogy a világ lényegét mint a gondolatot kell meghatározni. Ezzel megvetette alapját a világegyetem intellektuális nézetének, amelynek tiszta alakja szükségképp a *logika.* Tárgya nem a gondolkodás valami*ről*, ami önmagában a gondolkodáson kívül ennek alapul szolgál, sem olyan formák, amelyek puszta *ismertetőjegyei* az igazságnak; hanem a gondolkodás szükségszerű formái és saját meghatározásai alkotják a tartalmat és magát a legfőbb igazságot.

Hogy ezt legalábbis elképzelhessük, el kell vetni azt a nézetet, mintha az igazságnak valami kézzelfogható*nak* kellene lennie. Ilyen kézzelfoghatóságot visznek bele például még a platóni eszmékbe is, amelyek Isten gondolkodásában vannak, mintha úgyszólván egzisztáló dolgok, de egy másik világban vagy régióban volnának, ezen kívül pedig volna a valóság világa, amelynek amaz eszméktől különböző s csak e különbözőség által reális szubsztancialitása van. A *platóni* eszme nem egyéb, mint az általános, vagy határozottabban, mint a tárgy fogalma: csak fogalmában van valaminek a valósága; amennyiben különbözik fogalmától, nem valóságos többé és semmis; a kézzelfoghatóságnak és érzéki önmagán-kívül-valóságnak mozzanata e semmis oldalhoz tartozik. — Másfelől azonban hivatkozni lehet a közönséges logika saját képzeteire. Felteszik ugyanis, hogy pl. a definíciók nem olyan meghatározásokat tartalmaznak, amelyek csak a megismerő szubjektumhoz tartoznak, hanem a tárgy meghatározásai, amelyek leglényegesebb, legsajátabb természetét alkotják. Vagy ha adott meghatározásokból másokra következtethetünk, akkor feltesszük, hogy a következtetés eredménye nem a tárgynak külsőleges és idegen valami, hanem ellenkezőleg, magát a tárgyat illeti, hogy ennek a gondolkodásnak megfelel a lét. — Általában a fogalom, ítélet, következtetés, definíció, felosztás stb. használatának alapja, hogy nem csupán az öntudatos gondolkodásnak, hanem a tárgyi értelemnek is formái. — *Gondolkodás*

olyan kifejezés, amely a benne foglalt meghatározást kiváltképpen a tudatnak tulajdonítja. De ha azt mondjuk, hogy *értelem, ész van a tárgyi világban*, hogy a szellemnek és a természetnek *általános törvényei* vannak, amelyek szerint életük és változásaik végbemennek, ezzel elismerjük, hogy a gondolati meghatározásoknak éppannyira objektív értékük és egzisztenciájuk van.

A kritikai filozófia már logikává tette ugyan a metafizikát, de a későbbi idealizmushoz hasonlóan, mint előbb említettük, az objektumtól való félelemből lényegileg szubjektív jelentést adott a logikai meghatározásoknak. Ezáltal egyúttal terhelve maradtak az objektummal, amely elől menekültek, s egy magánvaló dolog, egy végtelen akadály marad fenn mint olyasmi, ami túl esik rajtuk. De a tudat ellentététől való megszabadulás, amelyet a tudománynak fel kell tételeznie, a gondolati meghatározásokat föléje emeli ennek az aggályoskodó, befejezetlen álláspontnak, s olyképpen való szemlélésüket követeli, ahogyan önmagukban, ilyen korlátozás és tekintet nélkül alkotják a logikait, a tiszta ésszerűt.

'*Kant* egyébként szerencsésnek mondja a logikát, már tudniillik a meghatározásoknak és tételeknek azt a halmazát, amelyet közönséges értelemben logikának neveznek, amiatt, hogy minden más tudományt megelőzve oly korán jutott befejezésre; Arisztotelész óta nem esett vissza, de nem is haladt előre sem, az utóbbinak oka pedig az, hogy minden tekintetben zártnak és befejezettnek látszik. — Ha a logika nem változott Arisztotelész óta — és csakugyan, ha a logika újabb kézikönyveit nézzük, a változások gyakran már csak elhagyásokban állnak —, akkor ebből inkább az következik, hogy annál jobban szorul teljes átdolgozásra; mert a szellemnek kétezer éves folytonos munkája szükségképp magasabb tudatot adott neki gondolkodásáról és tiszta, önmagában való lényegiségéről. Ha összehasonlítjuk azokat az alakokat, amelyekhez a gyakorlati és a vallási világ szelleme s a tudomány szelleme mindenfajta reális és eszmei tudatban fölemelkedett, azzal az alakkal, amelyet a logika, a szellemnek saját tiszta lényegéről való tudata mutat, akkor sokkal nagyobb a különbség, semhogy a legfelületesebb vizsgálat is azonnal észre ne venné, hogy ez az utóbbi tudat sehogy sem felel meg az előbbi felemelkedéseknek és teljesen méltatlan hozzájuk.

Valójában régóta érezték a logika átalakításának szükségletét. Azt lehet mondani, nogy a tankönyvekben dívó logikát mind formájában, mind tartalmában megvetik. Még mindig tovább cipelik, de inkább azért, mert úgy érzik, hogy valamilyen logikára általában mégiscsak szükség van, s mert még él a hagyományos felfogás a logika fontosságáról, mintsem abból a meggyőződésből, hogy a közönséges tartalom és a foglalkozás azokkal az üres formákkal becses és hasznos.

Azokról a bővítésekről, amelyeket egy ideig pszichológiai, pedagógiai, sőt fiziológiai anyag hozzáadásával nyert, utóbb meglehetősen általánosan elismerték, hogy torzítások. Önmagában e pszichológiai, pedagógiai, fiziológiai megfigyelések, törvények és szabályok nagy részének, akár a logikában, akár másutt álltak, nagyon üresnek és útszélinek kellett feltűnnie. Teljességgel feleslegeseknek kellett mindenkinek találnia az olyan szabályokat, mint pl., hogy az ember gondolja át és vizsgálja meg azt, amit

könyvekben olvas vagy szóbelileg hall, hogy az ember, ha nem lát jól, hordjon pápaszemet — szabályokat, amelyeket a tankönyvek az úgynevezett alkalmazott logikában, mégpedig komolyan paragrafusokba foglalva adtak, hogy az ember eljusson az igazsághoz — csak legfeljebb a tankönyvíró vagy a tanító nem tartja őket feleslegeseknek, mert zavarban van, hogy a logikának különben túl rövid és holt tartalmát kinyújtsa valamiképp.

Hogy miért olyan szellemtelen az ilyen tartalom, azt már fentebb megokoltuk. Meghatározásait megrendíthetetleneknek tartják szilárdságukban, és csak külső vonatkozásba hozzák egymással. Mivel az ítéletekben és következtetésekben a műveleteket főképpen a meghatározások mennyiségi mozzanatára vezetik vissza és alapozzák, minden egy külső különbségen, puszta összehasonlításon nyugszik, s teljesen analitikus eljárás és fogalom nélküli számolás lesz. Az úgynevezett szabályoknak és törvényeknek, kiváltképp a következtetés szabályainak és törvényeinek levezetése nem sokkal jobb, mint egyenlőtlen hosszúságú pálcikák végigtapogatása, hogy nagyságuk szerint osztályozzák és összekössék őket — vagy mint a gyermekeknek az a játékos foglalkozása, hogy különféleképpen összevágott képek megfelelő darabjait összeillesszék. — Jogosan azonosították tehát ezt a gondolkodást a számolással, a számolást pedig ezzel a gondolkodással. Az aritmetikában a számokat annak a fogalom nélkülinek veszik, amelynek egyenlőségén és egyenlőtlenségén, azaz egészen külsőleges viszonyán kívül nincs jelentése, amely sem önmagában, sem vonatkozásában nem gondolat. Ha mechanikus módon kiszámítják, hogy háromnegyed szorozva kétharmaddal egyenlő egy féllel, ez a művelet körülbelül oly sok vagy oly kevés gondolatot tartalmaz, mint az a számítás, hogy egy figurában lehetséges-e a következtetésnek ez vagy az a fajtája.

Hogy a logika e holttetemét a szellem tartalommá élessze, *módszerének* olyannak kell lennie, amely egyedül képesíti arra, hogy tiszta tudomány legyen. Mostani állapotában sejtelme is alig ismerhető fel tudományos módszernek. Formája körülbelül egy tapasztalati tudományé. Tapasztalati tudományok annyira-amennyire megtalálták a céljuknak megfelelő sajátos módszert anyaguk definiálására és osztályozására. A tiszta matematikának is megvan a módszere, amely megfelel elvont tárgyainak és annak a mennyiségi meghatározásnak, amelyben egyedül tekinti őket. Erről a módszerről és egyáltalában a matematikában lehetséges tudományosság alárendelt voltáról megmondottam a lényegest. A szellem fenomenológiája előszavában; de magán a logikán belül is közelebbről fogjuk azt megvizsgálni. *Spinoza, Wolff* és mások arra csábíttatták magukat, hogy a matematika módszerét a filozófiára is alkalmazzák, s a fogalom nélküli mennyiség külsőleges menetét a fogalom menetévé tegyék, ami önmagában ellentmondó. Eddigelé a filozófia még nem találta meg módszerét. Irigységgel néztę a matematika rendszeres épületét, és, mint mondottuk, tőle kölcsönözte módszerét, vagy oly tudományok módszerével akart boldogulni, amelyek csak adott anyag, tapasztalati tételek és gondolatok keverékei — vagy úgy is segített magán, hogy nyersen elvetett minden módszert. Annak kifejtése azonban, ami egyedül lehet a filozófiai tudomány igazi módszere, magának a logikának tárgyalásához tartozik; mert

a módszer a tudat arról a formáról, amelyben tartalmának belső önmozgása végbemegy. „*A szellem fenomenológiájá*”-ban ezt a módszert egy konkrétabb tárgyon, *a tudaton* példáztam, később a filozófia többi konkrét tárgyán, illetőleg részén. Vannak itt a tudatnak olyan alakjai, amelyek mindegyike realizálódásában egyúttal fel is oldódik, eredménye saját negációja — s ezzel magasabb alakba ment át. Az egyetlen dolog, amelyre a *tudományos haladás céljából* szükség van — s amelynek egészen *egyszerű* belátására lényegileg törekedni kell —, annak a logikai tételnek felismerése, hogy a negatív éppannyira pozitív, vagyis hogy az önmagának ellentmondó nem oldódik fel nullává, az elvont semmivé, hanem lényegileg csak *különös* tartalmának negációjává, vagy hogy az ilyen negáció nem minden negáció, hanem a magát feloldó *meghatározott dolog negációja*, ennélfogva meghatározott negáció, az eredmény tehát lényegileg azt tartalmazza, amiből eredményként következik; — ez tulajdonképp tautológia, mert különben valami közvetlen volna, nem pedig eredmény. Mivel az eredő, a negáció, *meghatározott* negáció, azért *tartalma* van. A negáció új fogalom, de az előzőnél magasabb, gazdagabb fogalom; mert gazdagabb lett ennek tagadásával, vagyis ellentétével, tartalmazza tehát ezt a fogalmat, de ennél többet is, s egysége ennek és ellentétének. — Ezen az úton kell általában alakulnia a fogalmak rendszerének — s feltartóztathatatlan, tiszta, kívülről semmit be nem fogadó menetben kell befejeződnie.

Hogyan gondolhatnám, hogy az a módszer, amelyet a logika e rendszerében követtem — vagy helyesebben, amelyet ez a rendszer önmagában követ —, ne szorulna még sok tökéletesítésre, sok kimunkálásra a részletekben, de tudom azt is, hogy az egyetlen igaz módszer. Kitűnik ez már magában abból, hogy nem különbözik tárgyától és tartalmától; — mert a magában való tartalom, a *dialektika, amelyet önmagában rejt*, mozgatja tovább ezt a tartalmat. Világos, hogy az a tárgyalás számíthat tudományosnak, amely e módszer útját járja és megfelel egyszerű ritmusának, mert magának a dolognak az útja.

E módszernek megfelelően figyelmeztetek arra, hogy a könyvek, szakaszok és fejezetek felosztásai és címei, amelyek a műben szerepelnek, valamint a velük kapcsolatos esetleges magyarázatok, az előzetes áttekintést szolgálják s tulajdonképp csak *történeti* értékűek. Nem tartoznak a tudomány tartalmához és testéhez, hanem összeállításai a külső reflexiónak, amely átfutotta már a kidolgozás egészét, tehát előre tudja és jelzi mozzanatainak egymásutánját, mielőtt még tárgyilag sorra kerülnek.

A többi tudományban az ilyen előzetes meghatározások és felosztások magukban ugyancsak nem egyebek, mint efféle külső adatok; de a tudományon belül sem emelkednek túl e jellegen. Még a logikában is pl. azt olvassuk: „A logikának két fő része van, az elemtan és módszertan”, azután az elemtanban minden további nélkül található pl. ez a *cím*: A gondolkodás törvényei; — azután *első fejezet:* A fogalmakról. *Első szakasz*: A fogalmak világosságáról, s így tovább. — Ezek a bármilyen levezetés és igazolás nélkül adott meghatározások és felosztások alkotják az ilyen tudományok rendszeres vázát és egész összefüggését. Az ilyen logika

hivatásszerűen arról beszél, hogy a fogalmakat és igazságokat *le* kell *vezetni* elvekből; de abban, amit módszernek nevez, korántsem gondol levezetésre. A rend pl. az egyneműek összeállításában, az egyszerűbbnek az összetett előtt való tárgyalásában és más külsődleges tekintetekben áll. De egy belső, szükségszerű összefüggés tekintetében megmarad a részek meghatározásainak jegyzékénél, s az átmenet most csak így hangzik: *Második fejezet;* — vagy: *rátérünk mármost* az ítéletekre, s hasonlók.

Az ebben a rendszerben előforduló címeknek és felosztásoknak nincs más jelentésük magukban, mint az, hogy jelzik a tartalmat. Ezenkívül azonban az összefüggés *szükségszerűségének* és a különbségek *immanens keletkezésének* meg kell lennie magának a dolgoknak tárgyalásában, mert hozzátartozik a fogalom folytatólagos önmeghatározásához.

Az, amivel a fogalom maga továbbviszi magát, az előbb említett *negatív*, amelyet önmagában rejt; ez a tulajdonképpeni dialektikus. A *dialektika*, amelyet a logika külön részének tartottak, s célja és álláspontja tekintetében, azt lehet mondani, teljesen félreértettek, ezáltal egészen más helyzetét nyer. — A *platóni* dialektikának is, még a Parmenidészben is és másutt még egyenesebben, részint csak az a szándéka, hogy korlátolt kijelentéseket önmaguk által oldjon fel és cáfoljon meg, részint pedig általában eredménye a semmi. Rendszerint a dialektikát külsőleges és negatív tevékenységnek tekintik, amely nem tartozik magához a dologhoz, hanem alapja a puszta hiúságban van, mint szubjektív szenvedélyben, amely a szilárdnak és igaznak megingatásában és feloldásában leli kedvét, vagy legalábbis csak ahhoz a belátáshoz vezet, hogy a dialektikusan fejtegetett tárgy semmis.

Kant magasabbra tartotta a dialektikát — s ez a legnagyobb érdemei közé tartozik —: megszabadította az önkény látszatától, amelyet a közönséges felfogás tulajdonít neki, s mint *az ész szükségszerű működését* mutatta be. Mivel csak a szemfényvesztés és illúziókeltés művészetét látták benne, egyszerűen feltették, hogy hamis játékot űz, s egész ereje csakis azon nyugszik, hogy elrejti a csalást: eredményeit csalárd módon szerezte, s nem egyebek puszta látszatnál. Kant dialektikus fejtegetései a tiszta ész antinómiáiban persze, ha közelebbről tekintjük őket, mint e mű folyamán részletesebben megtörténik majd, nem érdemelnek ugyan nagy dicséretet; de az általános eszme, amelyet alapul vett és érvényesített: a *látszat objektivitása és az ellentmondás szükségszerűsége*, a gondolati meghatározások *természetéhez* tartozása: mindenekelőtt abban a módban ugyan, ahogyan ezeket a meghatározásokat az ész *a magánvaló dolgokra* alkalmazza; de természetük épp az, hogy mik az észben és tekintettel arra, ami magánvalósága szerint van. Ez az eredmény, *pozitív oldaláról felfogva*, nem egyéb, mint belső *negativitásuk*, mint önmozgató lelkük, minden természeti és szellemi elevenség általában. De ha megállunk a dialektikusnak csak egy elvont-negatív oldalánál, akkor az eredmény csupán az az ismert dolog, hogy az ész képtelen megismerni a végtelent; — különös eredmény, hogy amikor a végtelen az ésszerű, azt mondjuk, hogy az ész képtelen megismerni az ésszerűt.

Ez a dialektikus, ahogyan itt tekintjük, s ezzel az ellentétesnek egységében való felfogása, vagy a pozitívnak a negatívban való megraga-

dása: a *spekulatív*. Ez a legfontosabb mozzanat, de a legnehezebb a még gyakorlatlan, nem szabad gondolkodóerő számára. Ha ez még elszakadóban van az érzéki-konkrét képzeléstől és az okoskodástól, akkor elsősorban az elvont gondolkodásban kell magát gyakorolnia, hogy megtanuljon fogalmakat *meghatározottságukban* megtartani és belőlük megismerni. Ha a logikát ebből a célból tárgyalnák, módszerében e tárgyalásnak a fent említett felosztáshoz kellene magát tartania, a közelebbi tartalom tekintetében pedig azokhoz a meghatározásokhoz, amelyek az egyes fogalmak számára adódnak, anélkül, hogy a dialektikusba bocsátkoznék. Külső alakjára nézve ennek a tudománynak szokásos előadásához válna hasonlóvá, egyébként tartalmát illetően, különböznék is tőle, s még mindig az elvont, bár nem a spekulatív gondolkodás gyakorlására szolgálna, amely célt a pszichológiai és antropológiai hozzátevések által népszerűvé vált logika nem is tudja megvalósítani. A szellemnek egy módszeresen rendezett egésznek a képét adná, noha az épület lelke, a módszer, amely a dialektikusban él, maga nem jelenne meg benne.

Végül megjegyzem még, hogy *az egyén képzettsége és a logikához való viszonya* tekintetében ez a tudomány, miként a grammatika, két különböző nézetben vagy értékben jelenik meg. Másvalami annak számára, aki csak most kezd hozzá és a tudományokhoz általában, s ismét másvalami annak számára, aki a tudományoktól tér vissza hozzá. Aki kezd ismerkedni a grammatikával, formáiban és törvényeiben száraz absztrakciókat, véletlen szabályokat, általában meghatározások elszigetelt halmazát látja, amelyek csak annak értékét és jelentőségét mutatják, ami közvetlenül értelmükben rejlik; a megismerés eleinte nem ismer fel bennük mást, csak őket. Aki ellenben tud egy nyelvet, s egyszersmind más nyelveket is ismert vele való összehasonlításban, csak az érezheti meg egy nép szellemét és műveltségét nyelvének grammatikájában; ugyanazoknak a szabályoknak és formáknak most beteljesült, eleven értékük van. A grammatikán keresztül megismerheti a szellem kifejezését általában, a logikát. Így aki hozzákezd a tudományhoz, a logikában mindenekelőtt absztrakciók elszigetelt rendszerét találja, amely önmagára korlátozva nem nyúl át a többi ismeretre és tudományra. Ellenkezőleg, összevetve a világképzet gazdagságával, a többi tudomány reálisnak tűnő tartalmával, s összehasonlítva az abszolút tudománynak azzal az ígéretével, hogy feltárja e gazdagság lényegét, a szellem és a világ *belső természetét, az igazságot* — ez a tudomány elvont alakjában, tiszta meghatározásainak színtelen, rideg egyszerűségében inkább úgy fest, hogy legkevésbé sem teljesíti ezt az ígéretét, s tartalmatlanul áll ama gazdagsággal szemben. Az első ismeretség a logikával jelentőségét reá magára korlátozza; tartalma csak a gondolati meghatározásokkal való elszigetelt foglalkozás, *mellette* a többi tudományos foglalkozás sajátos anyag és tartalom magában, amelyre a logikainak talán formális befolyása van, mégpedig olyan, amely inkább magától érvényesül, s amelynek szempontjából a tudományos alak és tanulmánya persze szükség esetén nélkülözhető is. A többi tudomány egészében levetette azt a szabályszerű módszert, hogy definíciók, axiómák, teorémák és bizonyításaik sora stb.; az úgynevezett természetes logika magától érvényesül bennük, s külön, magára a gondolkodásra irányuló megismerés

nélkül segít magán. Ezenkívül pedig e tudományok anyaga és tartalma önmagában teljesen függetlennek tartja magát a logikaitól, s mindenfajta érzület, érzés, képzelet és gyakorlati érdek számára is vonzóbb.

Így hát a logikát természetesen először mint olyasmit kell tanulni, amit az ember megért és belát ugyan, de amiben eleinte nélkülözi a teriedelmet, mélységet és további jelentőséget. Csak a többi tudomány mélyebb ismerete alapján lesz a szubjektív szellem számára a logika nemcsak valami elvont általános, hanem a különösnek gazdagságát magában foglaló általános; — mint ahogy ugyanannak az erkölcsi szentenciának egy ifjú szájában, aki azt egészen helyesen megérti, nincs meg az a jelentése és széleskörűsége, mint egy nagy élettapasztalatú férfiú szellemében, aki a benne foglalt tartalom egész erejét érzi általa kifejezve. Így a logikai csak akkor jut értékének megbecsüléséhez, amikor a tudományok tapasztalatának eredményévé lett. Úgy mutatkozik meg ebből a szellemnek, mint az általános igazság, nem mint *különös* ismeret más anyag és realitások *mellett,* hanem mint mindennek az egyéb tartalomnak lényege.

Ámbár tehát a logikai a tanulmány elején nem abban a tudatos erőben létezik a szellem számára, azért annak révén nem kevésbé fogadja magába azt az erőt, amely elvezeti őt minden igazsághoz. A logika rendszere az árnyak birodalma, az egyszerű lényegiségek világa, megszabadulva minden érzéki konkréciótól. E tudomány tanulmánya az időzés és a munka ebben az árnyékbirodalomban a tudat abszolút képzése és fegyelme. Az, amivel foglalkozik benne, távol áll érzéki szemléletektől és céloktól, érzelmektől, a pusztán vélt képzeletvilágtól. Negatív oldaláról tekintve, ez a foglalkozás abban áll, hogy távol tartja az okoskodó gondolkodás esetlegességét és azt az önkényt, hogy eszébe jussanak ezek vagy az ellenkező okok és érvényeseknek tartsa őket.

Kiváltképpen azonban a gondolat jut ezáltal önállósághoz és függetlenséghez. Otthonos lesz az elvontban és az érzéki szubsztrátum nélküli fogalmak révén való haladásban; azzá az öntudatlan hatalommá lesz, hogy az ismeretek és tudományok egyéb sokféleségét felvegye az ésszerű formába, lényegét megragadja és megtartsa, a külsőlegest lehántsa, s ily módon kivonja belőlük a logikait — vagy ami ugyanaz, a logikainak előbb a tanulmány által megszerzett elvont alapját megtölti minden igazság tartalmával, s megadja neki egy olyan általánosnak értékét, amely többé nem mint különös áll más különös mellett, hanem átnyúlik mindezen, s lényegét, az abszolút igazat alkotja.

A logika általános felosztása

Abban, amit e tudomány *fogalmáról* és igazolásának módjáról mondottunk, benne rejlik, hogy az általános *felosztás* itt csak *előleges* lehet, úgyszólván csak azért adható meg, mert a szerző már ismeri a tudományt, tehát *históriailag* előre képes megmondani, milyen fő különbségekké határozódik majd meg fejlődésében a fogalom.

De megkísérelhetjük, hogy általánosságban előre megértessük a *felosztás* követelményeit, ámbár itt is igénybe kell vennünk a módszernek olyan eljárását, amely csak a tudományon belül kapja majd teljes értel-

mét és igazolását. — Mindenekelőtt tehát utalunk arra: előfeltevésünk itt, hogy a *felosztásnak* össze kell függnie a *fogalommal*, vagy inkább benne kell rejlenie magában a fogalomban. A fogalom nem határozatlan. hanem önmagában *meghatározott;* a felosztás pedig *kifejtetten* fejezi ki *meghatározottságát*. A felosztás a fogalom *ítélete*, nem ítélet valamilyen kívülről vett tárgyról, hanem a fogalomnak önmagában való megítélése, azaz *meghatározása*. A derékszögűség, hegyesszögűség stb., valamint az egyenlőoldalúság stb., amely meghatározások szerint felosztjuk a háromszögeket, nem magának a háromszögnek meghatározottságában rejlik, azaz nem abban, amit a háromszög fogalmának szoktak nevezni, mint ahogy abban, ami az állat fogalmára általában, vagy az emlősállat, a madár stb. fogalmára áll, nincsenek benne azok a meghatározások, amelyek szerint amazt emlősállatokra, madarakra stb., ezeket az osztályokat pedig további nemekre osztjuk fel. Az ilyen meghatározásokat máshonnan, az empirikus szemléletből vesszük át; kívülről járulnak hozzá amaz úgynevezett fogalomhoz. A felosztás filozófiai tárgyalásában meg kell mutatkoznia, hogy maga a fogalom tartalmazza eredetüket.

Magának a logikának fogalmáról azonban azt mondottuk a bevezetésben, hogy egy rajta kívül eső tudomány eredménye, tehát itt ugyancsak *előfeltevés*. A logika meghatározása eszerint: a tiszta gondolkodás tudománya, amelynek elve a *tiszta tudás*, a nem elvont, hanem konkrét eleven egység azáltal, hogy benne megszűnt egy szubiektív *magáért-létező* és egy második, *objektív létező* tudatának ellentéte, s hogy a létet önmagában tiszta fogalomnak, a tiszta fogalmat pedig az igazi létnek tudjuk. Ez tehát az a két *mozzanat*, amely a logikaiban foglaltatik. De most *elválaszthatatlanoknak* tudjuk őket, nem mint a tudatban, amelyben mindegyik *külön is létezik;* csakis azáltal, hogy egyúttal *különbözőknek* (de nem külön létezőknek) tudjuk őket, egységük nem elvont, holt, mozdulatlan, hanem konkrét.

Ez az egység egyúttal a logikai elv mint *elem*, úgyhogy ama különbség kifejtése, amely mindjárt benne van, csak ezen az elemen *belül* megy végbe. Mivel ugyanis a felosztás, mint mondottuk, a fogalom *ítélete*, a már benne immanens meghatározásnak és ezzel különbségének tételezése, azért ez a tételezés nem fogható fel úgy, hogy ama konkrét egység újra meghatározásaira bomlik, ahogyan ezek mint külön létezők érvényesek, ami itt üres visszatérés volna az előző álláspontra, a tudat ellentétére; ez, ellenkezőleg, eltűnt; amaz egység marad az elem, s belőle már nem lép ki a felosztásnak és általában a kifejtésnek az a megkülönböztetése. Ezzel az előbb *(az igazsághoz vezető úton)* magáért-valóan *létező* meghatározások, mint szubjektív és objektív valami, vagy így is: gondolkodás és lét vagy fogalom és realitás, bárhogyan határozták is meg valamilyen szempontból, *most igazságukban*, azaz egységükben, *formákká* fokozódtak le. Különbségükben tehát még *magánvalóságuk szerint* is az egész fogalom maradnak, s ezt a felosztásban csak saját meghatározásai alatt tételezik.

Így az egész fogalmat az egyik alkalommal mint *létező* fogalmat, a másik alkalommal mint *fogalmat* kell tekinteni; ott csak a *magánvaló* fogalom, a realitás vagy a lét fogalma, itt fogalom mint olyan, *magáért-való*

fogalom (ahogyan, hogy konkrét formákat említsek, a gondolkodó emberben, de már, persze nem mint *tudatos*, még kevésbé mint *tudott* fogalom, az érző állatban, s általában a szerves egyéniségben is van; *magánvaló* fogalom azonban csupán a szervetlen természetben). — A logikát eszerint elsősorban fel kellene osztani a *fogalomnak* mint *létnek* és a fogalomnak mint *fogalomnak* a logikáiára — vagy ha az egyébként szokásos, jóllehet a leghatározatlanabb és ezért a legtöbbértelmű kifejezéseket használjuk — az *objektív és szubjektív* logikára.

Mivel azonban az alapul szolgáló elem az önmagában való fogalom egysége s ezzel meghatározásainak elválaszthatatlansága, azért ezeknek továbbá, amennyiben *különbözőknek* és a fogalmat az ő *különbségükkel* tételezzük, legalább egymásra való *vonatkozásban* kell állniuk. Ebből adódik a *közvetítés* egy szférája, a fogalom mint a *reflexiós meghatározásoknak*, azaz a fogalom *magában-való* létéhez átmenő létnek rendszere: a fogalom ily módon még nincs *mint ilyen* magáért-valóan tételezve, hanem egyúttal a közvetlen léttel mint számára valami külsővel is terhelve van. Ez a *lényeg tana*, amely középen áll a lét tana és a fogalom tana között. — E logikai mű általános felosztásában még az objektív logikában van helye, mivel, bár a lényeg már a belső, a *szubjektum* jellegét kifejezetten a fogalomnak kell fenntartania.

Újabb időben *Kant*[1] azzal, amit rendszerint logikának neveztek, még egy logikát állított szembe, nevezetesen egy *transzcendentális logikát*. Az, amit itt *objektív* logikának neveztünk, részben megfelelne annak, ami nála *transzcendentális logika*. Kant ezt úgy különbözteti meg attól, amit általános logikának nevez, hogy a transzcendentális logika *α* azokat a fogalmakat veszi szemügyre, amelyek *a priori tárgyakra* vonatkoznak, tehát nem absztrahál az objektív megismerés minden *tartalmától*, vagy hogy egy *tárgy* tiszta gondolásának szabályait tartalmazza, s *β* egyszersmind megismerésünk eredetét vizsgálja, amennyiben az nem tulajdonítható tárgyaknak. — Ez a második mozzanat az, amelyre kizárólag irányul Kant filozófiai érdeklődése. Fő gondolata az, hogy a *kategóriákat* az öntudatnak mint a *szubjektív énnek* igényelje. E meghatározásnál fogva a felfogás megáll a tudaton és ellentétén belül, s az érzékelés és a szemlélet tapasztalati elemén kívül marad még valami, amit nem a gondolkodó

[1] Figyelmeztetek arra, hogy a kanti filozófiát ebben a műben azért veszem gyakran tekintetbe (amit egyesek talán feleslegesnek tartanak), mert — barhogyan ítélik meg egyébként és ebben a műben is közelebbi meghatározottságát, valamint a kidolgozás egyes részeit — az újabb német filozófia alapja és kiindulópontja, s ezt az érdemét nem kisebbítheti az, amit esetleg kifogásolnak benne. Azért is kell gyakran tekintetbe venni az objektív logikában, mert közelebbről bocsátkozik bele a logikainak fontos, határozottabb mozzanataiba, míg későbbi filozófiai tárgyalások kevéssé ügyeltek erre, részint pedig gyakran csak durva — bár nem jogtalan — megvetést tanúsítottak vele szemben. A nálunk legelterjedtebb filozofálás nem lép ki ama kanti eredmények köréből, hogy az ész nem képes megismerni az igazi tartalmat, s az az abszolút igazság tekintetében a hívésre utalandó. Ami azonban Kantnál eredmény, az ebben a filozofálásban közvetlen kezdet, ezzel elesik az előzetes fejtegetés, amelyből amaz eredmény következik, s amely filozófiai megismerés. A kanti filozófia így párnául szolgál a gondolkodás restségének, amely azzal nyugtatja meg magát, hogy már minden be van bizonyítva és el van intézve. Megismerésért és a gondolkodás határozott tartalmáért tehát, amely nem található az ilyen meddő és száraz megnyugvásban, amaz előzetes fejtegetéshez kell fordulni.

öntudat tételez és határoz meg, egy *magánvaló dolog*, a gondolkodás számára idegen és külsődleges valami; jóllehet könnyen belátható, hogy az ilyent elvontság, mint *magánvaló dolog*, maga is csak a gondolkodás, mégpedig csupán az absztraháló gondolkodás terméke. — Ha más kantiánusok a *tárgynak* az én által való meghatározásáról úgy fejezték ki magukat, hogy az én objektiválását a tudat eredeti és szükségszerű tevékenységének kell tekinteni, úgyhogy ebben az eredeti tevékenységben még nincs meg magának az énnek a képzelete — ez csak ama tudat tudata, vagy maga ama tudat objektiválása ,— akkor ez a tudat ellentététől megszabadult objektiváló tevékenység közelebbről az, ami *gondolkodásnak* mint olyannak általában tekinthető. Ezt a tevékenységet azonban nem kellett többé tudatnak nevezni; a tudat magába zárja az én és tárgya ellentétét, amely nincs meg amaz eredeti tevékenységben. A tudat elnevezés még inkább a szubjektivitás látszatát veti reá, mint a *gondolkodás* kifejezés; ezt azonban itt általában abszolút értelemben *végtelen*, a tudat végességével nem terhelt gondolkodásnak kell venni, egyszóval *gondolkodásnak mint olyannak*.

Mivel mármost a kanti filozófia érdeklődése a gondolati meghatározásoknak úgynevezett *transzcendentális* mozzanatára irányult, maga a tárgyalásuk nem hozott semmiféle eredményt. Azt, hogy micsodák önmagukban, az énre való elvont, valamennyinek egyforma vonatkozása nélkül, meghatározottságukat egymással szemben és viszonyukat egymáshoz nem tették a vizsgálódás tárgyává. Természetük megismerését tehát a legkevésbé sem mozdította elő ez a filozófia. Az egyetlen érdekes, ami erre vonatkozik, az eszmék bírálatában fordul elő. A filozófia igazi haladása szempontjából azonban szükséges volt, hogy a gondolkodás érdeklődése a formális mozzanatnak, az énnek, a tudatnak mint olyannak, azaz egy szubjektív tudás egy objektumra való elvont vonatkozásának vizsgálatára irányuljon, hogy ily módon meginduljon a *végtelen formának*, azaz a fogalomnak megismerése. E megismerés elérésére azonban még le kellett vetni azt a véges meghatározottságot, amelyben a forma mint én — tudat. A forma így, a maga tisztaságában gondolva, önmagában tartalmazza azt, hogy *meghatározza* magát, azaz tartalmat ad magának, mégpedig tartalmat a maga szükségszerűségében — mint a gondolati meghatározások rendszerét.

Az objektív logika ezzel sokkal inkább az előbbi *metafizika* helyébe lép; ez az a tudományos épület volt a világról, amelyet csak *gondolatok* által lehet felépíteni. — Ha figyelembe vesszük a tudomány kialakulásának végső alakját, először közvetlenül az *ontológia* az, amelynek helyébe az objektív logika lép — ama metafizikának az a része, amelynek feladata volt az *ens* (a létező) természetének általában való kikutatása; — az *ens* magában foglalja mind a *létet*, mind a *lényeget*, s nyelvünk szerencsésen különböző kifejezéssel rendelkezik e különbség számára. — De azután magában foglalja az objektív logika a metafizika többi részét is annyiban, hogy a metafizika a gondolkodás tiszta formáival igyekezett megragadni a különös, mindenekelőtt a képzeletből vett szubsztrátumokat, a lelket, a világot, Istent, s hogy a *gondolkodás meghatározásai* alkották a szemlélésmód *lényegét*. A logika azonban ezeket a formákat

ama szubsztrátumoktól, a *képzet* szubjektumaitól megszabadultan, s természetüket és értékeiket önmagában tekinti. Ama metafizika elmulasztotta ezt, s ezért okot adott arra a jogos szemrehányásra, hogy *kritika nélkül* használta őket, anélkül, hogy előzetesen megvizsgálta volna, vajon lehetnek-e és hogyan lehetnek kanti kifejezéssel, a magánvaló dolognak — vagy inkább az ésszerűnek meghatározásai. — Az objektív logika tehát igazi kritikájuk — olyan kritika, amely nem az aprioritás elvont formája szerint az aposzteriorikussal szemben, hanem saját különös tartalmukban vizsgálja őket.

A szubjektív logika a fogalom logikája — azé a lényegé, amely megszüntette egy létre vagy látszatra való vonatkozását, s meghatározásában nem külsőleges többé, hanem a szabad, önálló, magát önmagában meghatározó szubjektív, vagy inkább maga *a szubjektum.* — Mivel a *szubjektívval* együtt jár, hogy összetévesztik a véletlennel és önkénnyel, mint általában olyan meghatározásokkal, amelyek a *tudat* formájába tartoznak, azért itt a szubjektív és objektív különbsége, amely később magán a logikán belül közelebbi kifejtést talál, nem különös fontosságú.

A logika tehát általában *objektív* és *szubjektív* logikára oszlik ugyan; határozottabban azonban ez a három része van:

I. *a lét logikája,*
II. *a lényeg logikája és*
III. *a fogalom logikája.*

Hegel: A logika tudománya. I. rész.
Akadémiai Kiadó 1957. 19—40. old.

HEGEL: ELŐADÁSOK A VILÁGTÖRTÉNET FILOZÓFIÁJÁRÓL

(RÉSZLETEK)

II. A TÖRTÉNELEM ESZMÉJE ÉS ENNEK MEGVALÓSÍTÁSA

I. AZ ESZME

a) A szellemi világ

Mi az ész meghatározása önmagában és mi az ész a világra való vonatkozásában: ez ugyanaz a kérdés, mint az, hogy mi a világ végcélja; közelebbről benne rejlik a kifejezésben, hogy ezt a végcélt meg kell valósítani. Két dolgot kell ebben mérlegelni: e végcél tartalmát, magát a meghatározást mint olyant — és ennek megvalósítását.

Mindenekelőtt figyelembe kell venni, hogy tárgyunk, a világtörténet, a *szellemi talajon* megy végbe. A világ a fizikai és a pszichikai természetet

foglalja magában. A fizikai természet szintén belenyúl a világtörténetbe, s mi mindjárt kezdetben figyelmeztetünk majd a természetmeghatározás ez alapviszonyaira. De a szellem és fejlődésének lefolyása a szubsztanciális. A természetet nem kell itt úgy tekintenünk, hogy önmagában ugyancsak az észnek egy rendszere egy különös, sajátságos elemben, hanem csak a szellemre való vonatkozásában. A természet teremtése után fellép az ember, s ő ellentéte a természeti világnak. Az ember az a lény, amely a második világba emelkedik fel. Általános tudatunkban két birodalmunk van: a természet birodalma és a szellemé. A szellem birodalma az, amelyet az ember hoz létre. Bármilyen képzetet alkotunk is magunkban isten országáról, ez mindig a szellem birodalma, amelyet az emberben kell megvalósítani és egzisztenciára hozni.

A szellem talaja átfog mindent: magába zárja mindazt, ami az embert valaha érdekelte és még most is érdekli. Az ember tevékeny a talajon; bármit tesz is, mindig a szellem működik benne. Így érdekes lehet megismerni a történelem folyamán a szellemi természetet a maga egzisztenciájában, azaz a szellemet a természettel való egyesültségében, tehát az emberi természetet. Ha emberi természetről beszéltek, főképpen valami maradandót képzeltek. Az emberi szellem ábrázolásának minden emberre kell ráillenie, a régi és a mostani időre. Ez az általános képzet végtelen sok módosítást szenvedhet; de valójában az általános egy és ugyanaz a lényeg a legkülönbözőbb módosulásokban. A gondolkodó reflexió mármost eltekint a különbségtől és megragadja az általánost; ennek minden körülmények között egyformán hatékonynak kell lennie és egyforma érdeklődésben kell mutatkoznia. Az általános típus felmutatható abban is, ami látszólag legmesszebbre távolodik tőle; a legeltorzultabb alakban is érezhető még az emberi. Van abban egyfajta vigasz és kiengesztelés, hogy az effélében is megmarad még az emberség egy vonása. Ebben a tekintetben azután a világtörténet szemléleténél arra helyeződik a hangsúly, hogy az emberek megmaradtak egyformáknak, hogy a legkülönbözőbb körülmények között is a bűnök és erények ugyanazok voltak. Méltán mondhatnánk tehát Salamonnal: nincs új a nap alatt.

Ha pl. azt látjuk, hogy egy ember egy bálvány előtt térdel és imádkozik, ez pedig tartalmilag olyasmi, amit az ész elvetendőnek tart, mégis szemügyre vehetjük az érzést, amely benne eleven, és azt mondhatjuk, hogy ez az érzés éppolyan értékes, mint azé a keresztényé, aki az igazság visszfényét imádja, és mint azé a filozófusé, aki gondolkodó ésszel elmerül az örök igazságban. Csak a tárgyak különbözők; de a szubjektív érzés egy és ugyanaz. Így, ha megjelenítjük magunknak az asszaszinok történetét amaz elbeszélés alapján, amely urukhoz, a hegy vénéhez való viszonyukról szól, akkor azt látjuk, hogy feláldozták magukat uruk gaztetteiért. Szubjektív értelemben ez az önfeláldozás ugyanaz, mint az, hogy Curtius a szakadékba ugrik, hogy megmentse hazáját. Ha ezt általában eszünkben tartjuk, akkor azt mondhatjuk, hogy nem kell a világtörténet nagy színpadához fordulnunk. Ismeretes adoma Caesarról, hogy egy kis vidéki városban ugyanazokkal a törekvésekkel és tényekedésekkel találkozott, amelyeket a nagy színtéren Rómában látott. Ugyanazok az ösztönök és igyekezetek találhatók egy kis városban, mint a nagy világszínpadon.

Azt látjuk, hogy az effajta szemléletben elvonatkoztatunk az emberi tevékenység tartalmától, céljaitól. Ezt az előkelő közömbösséget az objektivitás iránt különösen franciáknál és angoloknál találjuk: itt az effélét filozófiai történetírásnak nevezik. Ámde a művelt emberi érzület mégsem állja meg, hogy ne tegyen különbséget ilyen hajlamok és ösztönök között, amelyek egyfelől kis körben, másfelől a világtörténet érdekharcában mutatkoznak. Ez az objektív érdek, amely mind általános céljával, mind az ezt képviselő egyénnel hat reánk, az, ami vonzóvá teszi a történelmet. Az efféle célok és egyének azok, amelyeknek és akiknek elvesztését és bukását meggyászoljuk. Ha nézzük a görögök harcát a perzsák ellen vagy Nagy Sándor hatalmas uralmát, akkor nagyon jól tudjuk, mi érdekel bennünket, nevezetesen az, hogy a görögöket megszabadítva lássuk a barbárságtól, s az athéni állam fenntartása, az az uralkodó, aki a görögök élén meghódította Ázsiát. Képzeljük el, hogy Sándor vállalkozása hajótörést szenvedett volna, akkor bizonyára nem vesztettünk volna semmit, ha itt pusztán emberi szenvedélyekről volna szó. Abban nem lett volna hiány, hogy a szenvedélyek játékát lássuk; de ezzel nem éreznénk magunkat kielégítve. Érdeklődésünk itt anyagszerű, objektív.

Milyen mármost az a szubsztanciális cél, amelyben a szellem ilyen lényeges tartalomhoz jut? Az érdek szubsztanciális és meghatározott jellegű, bizonyos vallás, tudomány, művészet. Hogyan jut a szellem ilyen tartalomhoz, honnan ered az ilyen tartalom? Az empirikus felelet könnyű. A jelenben minden egyéb az ilyen lényeges érdekre utalva találja magát; egy bizonyos hazában találja magát, bizonyos vallásban, bizonyos tudás- és képzetkörben arról, ami helyes és erkölcsös. Csak az van reá bízva, hogy különös köröket válasszon ki benne, amelyekhez csatlakozni akar. De hogy a népeket ilyen tartalommal elfoglalva, ilyen érdekekkel eltelve találjuk, ez már a világtörténet, amelynek tartalma után épp kérdezősködünk. Nem elégedhetünk meg az empirikus móddal, hanem közelebbről azt kell kérdeznünk, hogyan jut hát a szellem az ilyen tartalomhoz, a szellem mint olyan, mi, vagyis az egyének vagy a népek. A tartalmat nem meríthetjük máshonnan, csak a specifikus fogalmakból. Az eddigi megvan közönséges tudatunkban; más dolog a fogalom, amelyet most említünk — tudományos elemzésére most nincs időnk. A filozófia ismeri ugyan a közönséges felfogást, de oka van rá, hogy eltérjen tőle.

A világtörténetet végcélja szempontjából kell tekintenünk; ez a végcél az akarat tárgya a világban. Istenről tudjuk, hogy a legtökéletesebb (das Vollkommenste); tehát csak önmagát akarhatja s azt, ami vele egyenlő. Isten és akaratának természete ugyanaz; ezeket filozófiailag az *eszmének* nevezzük. Így az eszme általában az, amit vizsgálnunk kell, de az emberi szellemnek ebben az elemében; határozottabban az emberi szabadság eszméje az. A legtisztább forma, amelyben a szellem megnyilatkozik, maga a gondolat; így tekintjük az eszmét a logikában. Másik forma a fizikai természet formája, a harmadik végül a szellem formája általában. A szellem pedig azon a színpadon mutatkozik legkonkrétabb valóságában, amelyen mi tekintjük, a világtörténetben. Mindamellett azonban, vagy inkább, hogy valóságának e módjáról is az általánost ragadjuk meg, a szellem természetéről mindenekelőtt néhány elvont meghatározást kell

előrebocsátanunk; s egyben inkább csak kijelentésszerűen beszélhetünk erről, mert itt nincs helye és ideje annak, hogy a szellem eszméjét spekulatívan kifejtsük; inkább azt, amit mondani akarunk, a közönséges, a hallgatókról feltételezhető műveltség számára, felfogásmódjuknak megfelelően, elfogadhatóvá akarjuk tenni. Amit egy bevezetésben el lehet mondani, azt általában történetinek, mint már megjegyeztük, feltevésnek kell venni; ezt vagy másutt fejtettük ki és bizonyítottuk be, vagy később, a tudomány tárgyalásában, kapja majd meg legalábbis hitelesítését.

b) A szellem fogalma

Az első tehát, amit adnunk kell, *a szellem elvont meghatározása.* Azt mondjuk, hogy a szellem nem absztraktum, nem ilyen elvonatkoztatás az emberi természettől, hanem mindenképpen egyéni, cselekvő, teljességgel élő: tudat, de ennek tárgya is — a szellem létezése az, hogy tárgya önmagának. A szellem tehát gondolkodó s olyasminek a gondolása, ami van, s gondolása annak, hogy van és hogy milyen. A szellem tudó (Er ist wissend); a tudás pedig ésszerű tárgy tudata. Tudata továbbá a szellemnek csak annyiban van, amennyiben öntudat; azaz csak annyiban tudok egy tárgyról, amennyiben benne önmagamról is tudok, amennyiben meghatározásomat abban tudom, hogy az, ami vagyok, számomra is tárgy, hogy nem csupán ez vagy az vagyok, hanem az vagyok, amiről *tudok.* Tudok tárgyamról és tudok magamról; a kettő nem választható el egymástól. A szellem tehát határozott képzetet alkot magának magáról, arról, ami lényegileg, ami a természete. Csak szellemi tartalma lehet; s épp a szellemi a tartalma, az érdeke. Így jut a szellem tartalomhoz; nem készen találja tartalmát, hanem magát teszi tárgyává, önmagának tartalmává. A tudás a formája és magatartása, a tartalom pedig épp maga a szellemi. Így a szellem, természete szerint, önmagánál van, vagyis szabad.

A szellem természete tökéletes ellentétén ismerhető meg. A szellemet szembeállítjuk az anyaggal. Ahogyan a nehézség az anyag szubsztanciája, úgy azt kell mondanunk, a szabadság a szellem szubsztanciája. Mindenki közvetlenül elhiszi, hogy a szellem egyéb tulajdonságok mellett a szabadságnak is birtokában van; a filozófia azonban arra tanít bennünket, hogy a szellem minden tulajdonsága csak a szabadság által áll fenn, valamennyi csak a szabadság eszköze, valamennyi csak ezt keresi és hozza létre. A spekulatív filozófia felismerése, hogy a szabadság a szellem egyetlen igazi tulajdonsága. Az anyag annyiban nehéz, amennyiben megvan benne a törekvés egy középpont felé; lényegileg összetett, csupa egyes részekből áll, amelyek mind a középpont felé törekszenek; így nincs egység az anyagban. Mint egymáson-kívüliség áll fenn és egységét keresi; tehát arra törekszik, hogy megszüntesse önmagát, és keresi ellentétét. Ha ezt elérné, nem volna többé anyag, hanem mint ilyen elpusztult volna; eszmeiségre törekszik, mert az egységben eszmei. A szellem ellenkezőleg épp az, hogy magában bírja középpontját; a középpont felé törekszik ő is, de a középpont ő maga magában. Egysége nem rajta kívül van; állandóan magában találja azt; a szellem önmagában és önmagánál van. Az anyag szubsztanciája rajta kívül van; a szellem ellenben az ön-

magánál-való-lét, s épp ez a szabadság. Mert ha függő vagyok, akkor magamat valami másra vonatkoztatom, ami nem vagyok, s nem lehetek el ilyen külső nélkül. Akkor vagyok szabad, ha önmagamnál vagyok.

Ha a szellem a középpontja felé törekszik, akkor szabadságának tökéletesítésére törekszik; s ez a törekvés neki lényeges. Ha ugyanis azt mondják: a szellem van, ennek mindenekelőtt az az értelme: a szellem valami kész. De a szellem valami cselekvő. A cselekvés az ő lényege; a szellem a saját terméke, s így kezdete és vége is. Szabadsága nem nyugvó lét, hanem állandó tagadása annak, ami a szabadságot megszüntetéssel fenyegeti. Magát létrehozni, magát önmaga tárgyává tenni, tudni magáról: ez a szellem dolga; így önmagáért van. A természeti dolgok nincsenek önmagukért; ezért nem szabadok. A szellem létrehozza, megvalósítja magát magáról való tudása szerint; eszközli azt, hogy amit tud magáról, meg is valósuljon. Így a szellemnek magáról való tudatán múlik minden. Ha a szellem tudja, hogy szabad, ez egészen más valami, mint ha nem tudja. Mert ha nem tudja, akkor rabszolga és meg van elégedve a rabszolgasággal s nem tudja, hogy ez nem illő dolog. Csak a szabadság érzése teszi szabaddá a szellemet, noha ez valójában mindig szabad.

A szellem legközelebbi tudása magáról, emberi egyénként való alakjában, az, hogy *érző*. Itt még nincs tárgyiság. Így vagy amúgy meghatározottak vagyunk. Ezt a meghatározottságot igyekszem leválasztani magamról s azon vagyok, hogy magamat elkülönítsem magamtól. Így érzelmeim egy külső és egy belső világot alkotnak. Egyúttal meghatározottságomnak sajátos módja lép fel, nevezetesen az, hogy hiányosnak, negatívnak érzem magamat, ellentmondást találok magamban, amely felbomlással fenyeget engem. De vagyok; ezt tudom és szembehelyezem a negációval, a hiánnyal. Fenntartom magamat és igyekszem megszüntetni a hiányt; így *vágy* vagyok. A tárgy, amelyre a vágy irányul, ekkor kielégülésemnek, egységem helyreállításának tárgya. Minden élőnek vágyai vannak. Így természeti lények vagyunk, s a vágy valami érzéki általában. A tárgyak, amennyiben rájuk irányuló vággyal viseltetem irántuk, az integráció eszközei. Ez általában az elméletinek és a gyakorlatinak alapja. A tárgyak e szemléletében azonban, amelyekre a vágy irányul, közvetlenül a külsőlegesben vagyunk, s magunk is külsőlegesek vagyunk. A szemlélet egyes, érzéki dolog; a vágy is az, bármilyen is a tartalma. E meghatározás szerint az ember azonos volna az állattal; mert a vágyban nincs öntudat. De az ember tud önmagáról, s ez különbözteti meg az állattól. Az ember *gondolkodó;* a gondolkodás pedig az általánosnak tudása. A gondolkodás a tartalmat leegyszerűsíti, s így az ember maga is leegyszerűsödik, azaz valami belsővé, eszmeivé lesz; és csak amennyiben a tartalmat ebbe az egyszerűbe helyezem, válik általánossá, eszmeivé.

Ami az ember valóságosan, annak kell lennie eszmeileg. A valóságosról mint az eszmeiről tudva, megszűnik mint puszta természeti lény, többé nem adja át magát közvetlen szemléleteinek és vágyainak, kielégítésüknek és létrehozásuknak. Hogy tudja ezt, megmutatkozik abban, hogy fékezi vágyait; az eszmeit, a gondolatot helyezi a vágy sürgetése és kielégítése közé. Az állatban összeesik a kettő; ezt az összefüggést nem szakítja meg önmagától — csak fájdalom vagy félelem szakíthatja azt meg. Az

emberben megvan a vágy, mielőtt kielégíti vagy anélkül, hogy kielégítené; mivel vágyait fékezheti vagy szabadjára hagyhatja, *célok* szerint cselekszik, az általános szerint határozódik meg. Hogy melyik cél illeti őt, azt neki kell meghatároznia; magát az egészen általánost tűzheti ki céljául. Determinálják őt ebben képzetei arról, hogy mi és mit akar. Ebben áll az ember önállósága; tudja, mi determinálja őt. Így az egyszerű fogalmat teheti céljává, pl. pozitív szabadságát. Az állat a képzeteit nem mint eszmeit, valóságost éli meg; ezért nincs meg ez a belső önállósága. Az állatnak is mint élőnek önmagában van mozgásának forrása. De a külső nem izgatja, ha az inger nincs már meg ő benne; ami nem felel meg belsejének, nem is létezik az állat számára. Az állat ketté válik önmagától önmagában. Nem iktathat semmit vágya és ennek kielégülése közé; nincs akarata, nem tudja a gátlást foganatosítani. Az izgató az ő belsejében kezdődik és immanens végrehajtást feltételez. Az ember ellenben nem azért önálló, mert a mozgás benne kezdődik, hanem azért, mert fékezni tudja a mozgást s így megtöri közvetlenségét és természetességét.

Az a gondolat, hogy ő én: ez az ember természetének gyökere. Az ember mint szellem nem közvetlen, hanem lényegileg magába visszatért valami. A közvetítés e mozdulata a szellem lényeges mozzanata. Tevékenysége túlmenés a közvetlenségen, ennek tagadása és ezzel a visszatérés magába; a szellem tehát az, amivé tevékenységével teszi magát. Csak ami magába visszatért, az a szubjektum, reális valóság. A szellem csak mint a saját eredménye van. Magyarázatul szolgálhat a mag képzete. Vele kezdődik a növény; de egyúttal eredménye a növény egész életének; a növény azért fejlődik, hogy magot hozzon létre. Az élet tehetetlenségére vall, hogy a mag az egyén kezdete és egyúttal eredménye, mint kiindulópont és mint eredmény különböző és mégis ugyanaz, terméke az egyik egyénnek és kezdete a másiknak. A két oldal éppúgy szétesik benne, mint az egyszerűség formája a magban és a fejlődés menete a növényben.

Közelebbi példát talál minden egyén önmagában. Az ember csak művelődés, nevelődés által az, aminek lennie kell; közvetlenül csak a lehetőség, hogy az legyen, azaz hogy eszes, szabad legyen, csak a meghatározás, a kellés. Az állat hamar kész a fejlődésével; de ezt nem szabad a természet jótéteményének tekinteni az állat szempontjából. Növekedése csak mennyiségi erősödés. Az embernek ellenben magának kell magát azzá tennie, aminek lennie kell; mindent neki magának kell megszereznie, éppen mert szellem; le kell ráznia a természetit. A szellem tehát a saját eredménye.

A legfenségesebb példát maga isten természete nyújtja; ez tulajdonképpen nem is példa, hanem maga az általános, az igaz, amelynek minden más a példája. A régibb vallások ugyan szintén szellemnek nevezték istent; ámde ez még név volt csupán és még nem úgy fogták fel, hogy a szellem természetét megmagyarázta volna. A zsidó vallás is csak általánosan képzeli el a szellemet. A keresztény vallásban azonban isten mint szellem van kinyilatkoztatva: a szellem először is atya, hatalom, elvont általános, amely még be van burkolva, másodszor tárgy a maga számára, önmagának mása, magában kettéváló, a fiú. Ez a mása önmagának azonban éppúgy közvetlenül ő maga; tudja magát benne és szemléli magát

benne — s épp ez a magatudás és magaszemlélés harmadszor maga a szellem. Azaz, az egész a szellem, sem az egyik, sem a másik egymagában. Isten az érzés módján kifejezve az örök szeretet, az, hogy a mást mint sajátját tartja. E szentháromságnál fogva áll a keresztény vallás magasabban a többi vallásnál. Ha ezt nem tartalmazná, akkor lehetséges volna, hogy a gondolat más vallásokban többet találna. A szentháromság a spekulatív elem benne, s ezért van, hogy a filozófia benne is megtalálja az ész eszméjét.

A legközelebbi dolog az, hogy a szellemet, amelyet lényegileg mint magáról való tudatot fogunk fel, közelebbi alakulásában ne egyes emberi egyénnek tekintsük. A szellem lényegileg egyén; de a világtörténet elemében nem egyessel vagy a különös egyéniségre való korlátozással és visszamenéssel van dolgunk. A történelemben szereplő szellem olyan egyén, amely általános természetű, emellett azonban meghatározott valami, azaz egy nép általában; a szellem pedig, amellyel dolgunk van, a *népszellem*. A népszellemek azonban különböznek egymástól aszerint, hogy milyen képzetet alkotnak maguknak önmagukról, aszerint, hogy felszínesebben vagy mélyebben fogták fel és kutatták ki a szellem mivoltát. Az erkölcsinek joga a népeknél a szellemnek magáról való tudata; a népek alkotják a szellemnek magáról való fogalmát. Tehát a szellem képzete az, amely megvalósul a történelemben. A nép tudata attól függ, mit tud a szellem magáról; a végső tudat pedig, amelyen múlik minden, az, hogy az ember szabad. A szellem tudatának a világban kell alakulnia; e megvalósulás anyaga, talaja nem más, mint az általános tudat, egy nép tudata. Ez a tudat tartalmazza a nép minden célját és érdekét és utána igazodik minden cél és érdek; ez a tudat alkotja egy nép jogait, erkölcseit, vallását. Szubsztanciális mozzanata egy nép szellemének, ha nem tudják is az egyének, hanem mint feltevés áll előttük. Olyan, mint egy szükségszerűség; az egyén ebben a légkörben nevelődik s nem tud semmi másról. Mégsem pusztán nevelés és következménye a nevelésnek; hanem ezt a tudatot magából az egyénből fejtik ki, nem megtanítják rá az egyént: ez *benne van* ebben a szubsztanciában. Ez az általános szubsztancia nem a világi (das Weltliche); a világi tehetetlenül törekszik ellene. Semmiféle egyén nem mehet túl ezen a szubsztancián; különbözhetik ugyan más egyes egyéntől, de nem a népszellemtől. Szellemben gazdagabb lehet sok másnál, de nem múlhatja fölül a népszellemet. A szellemben gazdagok csak azok, akik tudnak a nép szelleméről és hozzá tudnak igazodni. Ezek egy nép nagyjai, irányítják a népet az általános szellemnek megfelelően. Az egyéniségek tehát eltűnnek számunkra, és csak azokat jelentik nekünk, akik megvalósítják azt, amit a népszellem akar. A történelem filozófiai szemléletében el kell tekinteni az ilyen kifejezésektől; mint: egy állam nem pusztult volna el, ha lett volna egy férfiú, aki stb. Az egyének eltűnnek az általános szubsztanciális mozzanat elől s ez maga alkotja meg egyéneit, akikre szüksége van céljaihoz. De az egyének nem akadályozzák meg, hogy megtörténjék, aminek történnie kell.

A népszellem lényegileg különös jellegű, ugyanakkor nem más, mint az abszolút általános szellem — mert ez egy. A *világszellem* a világ szel-

leme, ahogyan az emberi tudatban kibontakozik; az emberek úgy viszonylanak hozzá, mint egyesek az egészhez, amely szubsztanciájuk. S ez a világszellem megfelel az isteni szellemnek, amely az abszolút szellem. Mivel isten mindenütt jelen van, azért ott van minden embernél, megjelenik mindegyiknek tudatában; s ez a világszellem. Egy különös nép különös szelleme elpusztulhat; de láncszem a világszellem menetének láncában, s ez az általános szellem nem pusztulhat el. A népszellem így az általános szellem egy különös alakban, amelynek magánvalósága szerint felette áll, de ezt az alakot ölti, amennyiben egzisztál: a létezéssel, az egzisztenciával fellép a különösség. A népszellem különössége annak a tudatának jellegében áll, amelyet a szellemről alkot magának. A közönséges életben így beszélünk: ennek a népnek ez a képzete volt istenről, ez a vallása, ez a joga volt; az erkölcsiségről ilyen képzeteket alkotott magának. Mindezt körülbelül úgy tekintjük, mint külső tárgyakat, amelyek egy nép birtokában voltak. De már felszínes elmélkedésnél észrevesszük, hogy ezek a dolgok szellemi természetűek, s nem is lehet másnemű valóságuk, mint a szellem, a szellem tudata a szellemről.

Ez azonban, mint mondottuk, egyúttal öntudat. Itt az a félreértés eshetik meg rajtunk, hogy öntudatomban a magamról alkotott képzetem az időbeli egyén képzete. A filozófiai oldal egyik nehézsége, hogy a legtöbben azt hiszik, hogy az egyén képzete csakis az egyén különös empirikus egzisztenciáját tartalmazza. A szellem azonban a szellem tudatában szabad; ebben megszüntette az időleges, korlátolt egzisztenciát és viszonyban áll a tiszta lényeggel, amely egyúttal az ő lényege. Ha az isteni lényeg nem volna az ember és a természet lényege, akkor épp olyan lényeg volna, amely semmi. Az öntudat tehát filozófiai fogalom, amely csak filozófiai kifejtésben érheti el teljes meghatározottságát. Amikor ezt így megállapítjuk, a további az, hogy a meghatározott néptudat a lényegéről való tudat. A szellem mindenekelőtt önmagának tárgya; ameddig csak számunkra az, de még nem ismeri fel önmagát benne, még nem igazi módja szerint a tárgya. A cél azonban: tudni azt, hogy csakis arra törekszik, hogy maga is tudja, milyen önmagában, hogy igazságában önmagát hozza felszínre — hogy olyan szellemi világot hozzon létre, amely megfelel önmaga fogalmának, megvalósítsa igazságát, így teremtse meg a vallást, az államot, legyen fogalmának megfelelő, hozzá igazodjék az igazságban, vagyis legyen eszméje önmagának — az eszme az a realitás, amely csak tükre, kifejezése a fogalomnak —, így fogalmazzuk meg a szellem és a történelem általános célját; s ahogyan a csíra magában hordja a fa egész természetét, a gyümölcs ízét és formáját, úgy tartalmazzák már a szellem első nyomai is virtualiter az egész történelmet.

c) A világtörténet tartalma

A világtörténetről tehát ezen elvont meghatározás után azt lehet mondani, hogy kifejtése annak, hogyan küzdötte fel magát a szellem *annak tudásához*, ami a *magánvalósága szerint*. A *keletiek* nem tudják, hogy a szellem vagy az ember mint olyan, magánvalósága szerint szabad. Mivel

nem tudják, nem is szabadok. Csak azt tudják, hogy az ember szabad; de éppen ezért az ilyen szabadság csak a szenvedély önkénye, vadsága, tompasága, vagy lágysága, szelídsége, s a szenvedély maga is csak természeti véletlen vagy önkény. Ez az *egy* ezért csak despota, nem szabad férfi, nem ember. — A *görögökben* támadt először a szabadság tudata, s ezért szabadok voltak; de ők, s éppígy a rómaiak is, csak azt tudták, hogy *néhányan szabadok*, nem az ember mint olyan. Ezt Platón és Arisztotelész nem tudták; innen van, hogy a görögök nemcsak rabszolgákat tartottak s életük és szép szabadságuknak fennállása ehhez volt kötve, hanem maga a szabadságuk is részint csak véletlen, kimunkálatlan, múlandó és korlátozott virág volt, részint egyúttal kemény szolgasága az emberinek, a humánumnak. — Csak a *germán* nemzetek jutottak a kereszténységben annak tudatához, hogy az ember mint ember szabad, a szellem szabadsága az ember legsajátabb természete. Ez a tudat először a vallásban, a szellem legbensőbb régiójában támadt; de emez elv beleformálása a világi lényegbe is: ez további feladat volt, amelynek megoldása és végrehajtása a műveltség nehéz, hosszú munkáját követeli. A keresztény vallás felvételével pl. nem szűnt meg közvetlenül a rabszolgaság, még kevésbé lett vele a szabadság azonnal uralkodóvá az államokban, szerveződtek meg ésszerű módon s alapultak a szabadság elvére kormányok és alkotmányok. Az elvnek ez az *alkalmazása* a világiságra, a világi állapot áthatása, kimunkálása ezen elv által az a hosszú folyamat, amely maga alkotja a történelmet. Már felhívtam a figyelmet a *különbségre* az *elv* mint olyan és alkalmazása között — az utóbbi az elv *bevezetése* és *keresztülvitele* a szellem és élet valóságában; mindjárt újra visszatérünk reá: tudományunk egyik alapmeghatározása, s lényegileg észben kell tartani. Ahogyan ezt a különbséget itt a *keresztény* elv, a szabadság öntudata tekintetében egyelőre kiemeltük, úgy megvan az lényegileg a *szabadság* elvére nézve általában is. A világtörténet a haladás a szabadság tudatában — az a haladás, amelyet szükségszerűségében kell megismernünk.

Azzal, amit általánosságban a szabadságról való tudás különbségéről mondtam, mégpedig először is abban a formában, hogy a keletiek csak azt tudták, hogy *egy* ember szabad, a görög és római világ, hogy *néhány* ember szabad, *mi* pedig azt, hogy *minden* ember magánvalósága szerint szabad, az *ember* mint *ember* szabad — megkaptuk a világtörténet felosztását és eszerint fogjuk azt tárgyalni. Ezt azonban csak egyelőre, mellékesen jegyezzük meg; előbb még néhány fogalmat kell megmagyaráznunk.

Ezzel megmondottuk, hogy a szellem ésszerűsége a maga meghatározottságában, tehát a szellemi világ meghatározása, és — mivel a szellemi a szubsztanciális világ, a fizikai pedig ennek alá van rendelve, vagy spekulatív kifejezéssel, a fizikai világ nem tartalmaz igazságot a szellemivel szemben — a világ végcélja: a szellem tudata a maga szabadságáról és épp ezzel *szabadság*ának valósága általában. Hogy azonban ez a szabadság, ahogy jellemeztük, maga még meghatározatlan, vagyis hogy végtelenül sokértelmű szó, hogy a szabadság, mivel a legmagasabb, együttjár végtelen sok félreértéssel, zavarral, tévedéssel, s magában foglal minden

lehető kicsapongást — ez olyasmi, amit sohasem tudtak és tapasztaltak jobban, mint a mostani időben; de itt megelégszünk egyelőre amaz általános meghatározással. Felhívtuk továbbá a figyelmet ama végtelen különbség fontosságára amaz elv között, aközött, ami még csak *magánvaló*, és aközött, ami valóságos. Egyúttal a szabadság önmagában az, ami azt a végtelen szükségszerűséget zárja magába, hogy épp tudatossá tegye magát — mert a szabadság, fogalma szerint, tudás magáról — és ezzel megvalósítsa magát: a szabadság magának célja, amelyet véghez visz, s egyetlen célja a szellemnek.

A szellem szubsztanciája a szabadság. Ezzel meg van adva a szellem célja a történeti folyamatban: a szubjektumnak az a szabadsága, hogy van lelkiismerete és moralitása, hogy vannak általános céljai a maga számára, amelyeket érvényesít, hogy a szubjektumnak végtelen értéke van és e véglet tudatára is ébred. A világszellem céljának ezt a szubsztanciális mozzanatát eléri minden ember szabadsága.

A népszellemek ama folyamat tagjai, amelyben a szellem önmagának szabad megismeréséhez jut. A népek pedig magukért való egzisztenciák — itt nem a magánvaló szellemmel van dolgunk — mint ilyeneknek természetes létezésük van. Nemzetek, s ennyiben elvük természetes elv; s mivel az elvek különbözők, a népek is természetesen különbözők. Mindegyiknek megvan a saját elve, s erre mint céljára törekszik; ha elérte ezt a célt, akkor már nincs több dolga a világon.

Egy nép szellemét tehát úgy kell tekinteni, mint amaz elv kifejtését, amely egy homályos ösztön formájába van burkolva; ez az ösztön kifelé törekszik, tárgyiasulást keres. Az ilyen népszellem meghatározott szellem, konkrét egész; meghatározottságában kell őt megismerni. Mivel szellem, csak szellemileg, a gondolat által fogható fel, mi pedig megragadjuk a gondolatot; további dolog azután az, hogy maga a népszellem is gondolkodva ragadja meg magát. E szellem meghatározott fogalmát, elvét kell tehát vizsgálnunk. Ez az elv magában nagyon gazdag és sokrétűen bontakozik ki; mert a szellem élő és ható, s önmagának létrehozására iparkodik. Ő maga sarjasztja ki magát a nép minden tettében és törekvésében, megvalósítja, élvezi és megragadja magát. Kibontakozása: vallás, tudomány, művészetek, sorsok, események. Ez adja meg a népek jellemét, nem a nép természetes meghatározottsága (amint a *natio* szónak a *nasci* igéből való származása alapján gondolhatnánk). Működésében a népszellem mindenekelőtt csak meghatározott valóságának céljairól tud, még nem önmagáról. De megvan benne a vágy gondolatai megragadására. Legfőbb tevékenysége a gondolkodás s így legfőbb működésében azon tevékenykedik, hogy megragadja magát. A legfőbb a szellem számára az, hogy tudja magát, hogy nemcsak önmagának szemléletéhez, hanem önmagának gondolatához is eljusson. Ezt véghez kell vinnie és véghez is fogja vinni; de ez a véghezvitel egyúttal bukása, ez pedig egy másik lépcsőfok, egy más szellem fellépése. Az egyes népszellem akként viszi magát véghez, hogy átmenet egy másik nép elvéhez, s így adódik a népek elveinek haladása, keletkezése, leváltása. Hogy miben áll e mozgás összefüggése, ennek felmutatása a világtörténet filozófiájának feladata.

Egy népszellem továbbhaladásának elvont módja az időnek egészen

érzéki továbbhaladása, egy első tevékenység; a konkrétabb mozgás a szellemi tevékenység. Egy nép halad önmagában; megél továbbhaladást és bukást. A legközelebbi itt a *műveltség*, a túlműveltség és a torzműveltség kategóriája; ez utóbbi a nép pusztulásának terméke vagy forrása. A műveltség szóval azonban még nem mondottunk semmit a népszellem szubsztanciális tartalmáról. A műveltség formális, s általában az általánosság formája konstruálja. Művelt ember az, aki minden cselekedetére az általánosság pecsétjét tudja rányomni, aki elvetette különösségét, aki általános elvek szerint cselekszik. A műveltség a gondolkodás formája; közelebbről az rejlik ebben, hogy az ember tudja magát fékezni, hogy nem cselekszik pusztán hajlamai, vágyai szerint, hanem összeszedi magát. Ezzel szabadon állítja be a tárgyat, az objektumot, és hozzászokik az elméleti magatartáshoz. Kapcsolatos ezzel az a szokás, hogy az egyes oldalakat külön fogja fel, a körülményeket szétbontja, az oldalakat elszigeteli, absztrahál, amennyiben ez oldalak mindegyikének közvetlenül az általánosság formáját adja. A művelt ember ismeri a tárgyak különböző oldalait; léteznek számára, művelt reflexiója az általánosság formáját adta nekik. Viselkedésében azután minden egyes oldalt érvényre juttathat. A műveletlen viszont, miközben felfogja a fődolgot, jóhiszeműen megsérthet egy féltucat másikat. Amikor a művelt ember megrögzíti a különböző oldalakat, konkrétan cselekszik; megszokta, hogy általános szempontok, célok szerint cselekedjék. A műveltség tehát kifejezi azt az egyszerű meghatározást, hogy valamilyen tartalomra rányomják az általánosnak jellegét.

Ámde a szellem fejlődését mint azt a mozgást, amelyből a műveltség fakadt, még konkrétabban kell felfogni. Általános tulajdonsága a szellemnek, hogy *magánvaló* meghatározásait *tételezi*. Ezt ismét szubjektív értelemben lehet venni; s akkor azt, ami a szellem *magánvalósága szerint*, képességének, s amennyiben tételezve van, tulajdonságoknak, ügyességeknek nevezik. Ekkor magát a létrehozottat is csak szubjektív formában fogják fel. A történelemben azonban abban a formában van, amelyben a szellem mint tárgyat, tettet, művet létrehozta. A népszellem tudás, a gondolatnak pedig egy népszellem realitására irányuló tevékenysége az, hogy művét valami objektívnak, többé nem pusztán szubjektívnak tudja. E meghatározások tekintetében meg kell jegyezni, hogy gyakran különbséget tesznek aközött, ami az ember belsőleg, és tettei között. A történelemben ez nem igaz; az ember tetteinek sora maga az ember. Azt képzelik ugyan, hogy az intenció, a szándék valami jó lehet, holott a tettek nem érnek semmit. Egyes esetekben előfordulhat ugyan, hogy az ember álcázza magát; de ez egészen részleges jelenség. Az igazság az, hogy a külső nem különbözik a belsőtől. Különösen a történelemben elesnek az efféle kiagyalt pillanatnyi elválasztások. A népek azonosak tetteikkel. A tettek alkotják céljukat.

A szellem lényegesen cselekszik, azzá teszi magát, ami magánvalósága szerint, tettévé, művévé; így lesz saját tárgyává, így mint létezést látja magát maga előtt. Ilyen egy nép szelleme; tevékenysége, az, hogy létező világgá teszi magát, amely a térben is fennáll; vallása, kultusza, erkölcsei, szokásai, művészete, alkotmánya, politikai törvényei, berendezései-

nek egész köre, eseményei és tettei: mindez az ő műve — mindez ez a nép. Ez az érzése minden népnek. Az egyén ekkor a nép létét mint már kész, szilárd világot találja maga előtt, amelybe bele kell illeszkednie. El kell sajátítania ezt a szubsztanciális létet, hogy gondolkodásmódjává és ügyességévé legyen, csak így lesz maga is valami. A mű létezik, az egyéneknek pedig hozzá kell idomulniuk, hozzá kell alkalmazkodniuk. Ha tekintjük e létrehozás korszakát; azt találjuk, hogy itt a nép a szelleme céljából cselekszik, s a népet erkölcsösnek, erényesnek, erősnek nevezzük, mert létrehozza azt, ami szellemének belső akarata, és tárgyiasulása munkájában művét külső erőszak ellen is megvédi. Itt az egyének még nem különülnek el az egésztől; ez csak később történik a reflexió korszakában. Ha a nép így saját művévé tette magát, akkor megszűnt az ellentét a magánvalóság közt, ami lényege szerint, és a valóság között, s a nép kielégült: ami magánvalósága szerint, azt mint világot állította oda. E művében, világában élvezi magát most a szellem.

A legközelebbi lépés akkor következik be, amikor a szellem annak birtokában van, amit akar. Tevékenysége nincs többé izgalomban, szubsztanciális lelke nincs többé tevékenységben. Cselekvése már csak távolabbi összefüggésben van legfőbb érdekeivel. Csak akkor érdeklődöm valami iránt, ha még rejtve van előttem, vagy szükségem van rá célom szempontjából, ez pedig még nem teljesült. Ha tehát a nép kialakult, ha elérte célját, akkor eltűnik mélyebb érdeklődése. A népszellem természetes egyén; mint ilyen felvirágzik, erős, lefogy és meghal. A végesség természetében rejlik, hogy a korlátolt szellem mulandó. Élő és ennyiben lényegileg tevékenység; önmagának létrehozásával, a produkcióval, önmagának megvalósításával van elfoglalva. Ellentét annyiban áll be, amennyiben a valóság még nem felel meg fogalmának, vagy amennyiben magáról való belső fogalmát még nem hozta öntudatra. Mihelyt azonban a szellem megtárgyiasult életében, mihelyt teljesen kimunkálta magáról való fogalmát s ezt teljesen kidolgozta, akkor, mint mondottuk, önmagának élvezetéhez jutott, amely már nem tevékenység, hanem ellenállás nélküli magaátadás. Abba a korszakba, amikor a szellem még tevékeny, esik egy nép legszebb ideje, ifjúsága; az egyénekben akkor megvan a vágy a haza fenntartására, népük céljának érvényesítésére. Ha ez teljesült, akkor beáll az élet megszokása; s ahogyan az ember elhal az élet megszokásában, úgy a népszellem is önmagának élvezetében. Ha a nép szelleme keresztülvitte tevékenységét, akkor megszűnik elevensége és érdeklődése; a nép a férfikorból az aggkorba való átmenetben, az elértnek élvezetében él. Előbb valamilyen szükséglet jelentkezett; ez kielégült valamilyen intézmény révén és már nem létezik. Ekkor meg kell szüntetni az intézményt is, és szükséglet nélküli jelen áll be. Talán a nép, elvetve célja némely oldalát, megelégedett csekélyebb terjedelemmel is. Ha képzelete túlment is rajta, mint célt feladta azt, ha a valóság nem mutatkozott reá kedvezőnek, s a célt a valóság szerint korlátozta. Most az elért cél nyújtotta kielégülésben él, a megszokásba süllyed, amelyben már nincs elevenség, s így természetes halála felé halad. Sokat tehet még békében és háborúban, a belsőben és a külsőben; még sokáig tovább tengődhetik. Mozog; de ez a mozgékonyság pusztán az egyének különös érdekeié, már

nem magának a népnek érdeke. A legnagyobb, legmagasabb érdek kiveszett az életből; mert érdek csak ott van, ahol ellentét van.

A népszellem természetes halála mint politikai semmisség mutatkozhatik. Ez a halál az, amit a megszokásnak nevezünk. Az óra fel van húzva és magától megy tovább. A megszokás ellentét nélküli cselekvés, amelyben csak a formális tartam marad hátra, s amelyben a cél teljességének és mélységének már nem kell szóba kerülnie — mintegy külső, érzéki egzisztencia, amely már nem mélyül el a dologban. Így halnak meg egyének, így halnak meg népek természetes halállal; ha az utóbbiak tovább fennmaradnak is, az érdektelen, élettelen egzisztencia, amely nem érzi intézményei szükségét, épp mert a szükséglet ki van elégítve — politikai semmisség és unalom. A negatív ekkor nem mint viszály, harc jelenik meg; így pl. a régi birodalmi városoknál, amelyek magukban ártatlanul szűntek meg, anélkül hogy tudták volna, mi történt velük. Az ilyen halálnál egy nép nagyon jól érezheti magát, noha kilépett az eszme életéből. Ekkor anyagul szolgál egy magasabb elvnek, tartománya lesz egy másik népnek, amelynek körében magasabb elv érvényes. Az elv pedig, amelyhez eljutott egy nép, valami valóságos; ha a megszokásban leli is halálát, mégsem halhat ki mint szellemi, hanem valami magasabbrendűvé válik. A mulandóság megrendíthet bennünket, de mélyebb szempontból szükségszerűnek ismerjük fel a szellem magasabb eszméjében. Itt a szellem úgy van tételezve, hogy ezzel megvalósítja abszolút végcélját; s így meg kell békülnünk mulandóságával.

A különös népszellem alá van vetve a mulandóságnak, lehanyatlik, elveszti jelentőségét a világtörténet számára, megszűnik mint hordozója a legmagasabb fogalomnak, amelyet a szellem magáról alkotott. Mert mindenkor az a nép van soron az uralkodásra, amely megragadta a szellem legmagasabb fogalmát. Lehet, hogy népek megmaradnak, amelyeknek nincsenek ily magas fogalmaik; de a világtörténetben félre vannak állítva.

d) A világszellem folyamata

Mivel azonban a nép valami általános, nem (Gattung), egy további meghatározás lép fel. A népszellem mint nem magáért-valósága szerint egzisztál; ebben rejlik a lehetősége annak, hogy ebben az egzisztálóban a benne rejlő általános mint az ellentétes jelenik meg. Önmagának negatívuma jelenik meg benne; a gondolkodás a közvetlen hatás fölé emelkedik. S így természetes halála úgy is jelenik meg, mint önmagának megölése. Így megfigyeljük egyrészt a bukást, amelyet maga a világszellem okoz magának. Az elmúlás jelenségének különböző alakjai vannak: belülről tör ki a vész, a vágyak felszabadulnak, az egyéni érdek kielégülésre törekszik, s így a szubsztanciális szellem megrövidül és szétomlik. Az egyéni érdekek magukhoz ragadják az erőket, képességeket, amelyek előbb az egésznek voltak szentelve. Így jelenik meg a negatívum mint belülről kitörő veszedelem, mint elkülönülés. Rendszerint kapcsolatos vele külső erőszak, amely a népet megfosztja uralmától és előidézi azt, hogy nem az első többé. De ez a külső erőszak csak a jelenséghez tartozik;

semmiféle hatalom nem hathat pusztítóan a népszellemre vagy benne, ha nem élettelen, elhalt önmagában.

A további azonban a mulandóság mozzanata után az, hogy a halál után kétségtelenül élet következik. Lehetne emlékeztetni a természet életére, hogy a bimbók lehullnak és mások fakadnak. De a szellemi életben másként van. A fa sokáig él, ágakat, leveleket, virágokat hajt, gyümölcsöt hoz s így mindig újra elölről kezdi. Az egynyári növény nem éli túl gyümölcsét; a fa évtizedekig él, de azután mégis meghal. A természet újraéledése csak egy és ugyanazon dolog ismétlődése; unalmas történet mindig ugyanazzal a körforgással. Nem történik semmi új a nap alatt. De a szellem napjával másként áll a dolog. E nap menete, mozgása nem ismétlődés, hanem az a váltakozó külső, amelyet a szellem mindig más alakulatokban ölt fel, lényegileg továbbhaladás. A népszellem e felbomlásában megmutatkozik az gondolkodásának negativitása által olyképpen, hogy a megismerés, a lét gondolkodó felfogása, egy új alak forrása és szülőhelye, mégpedig egy magasabb alaké egy részint fenntartó, részint átszellemítő elvben. Mert a gondolat az általános, a nem, amely nem hal meg, amely magával azonos marad. A szellem meghatározott alakja nem múlik el csak természetesen az időben, hanem megszüntetve-megőrzi azt az öntudat önműködő, öntudatos tevékenysége. Mivel ez a megszüntetve-megőrzés a gondolat tevékenysége, azért egyben fenntartás és átszellemítés. — Amikor tehát a szellem egyfelől megszünteti annak valóságát, fennállását, ami, ugyanakkor lényegét, gondolatát, általánosát nyeri annak, ami *csak* volt. Elve többé nem ez a közvetlen tartalom és cél, amilyen volt, hanem annak lényege.

Amikor ki kell mutatnunk egy népszellem átmenetét a másikba, meg kell jegyeznünk, hogy az általános szellem egyáltalán nem hal meg, mint népszelleinnek azonban, amely a világtörténethez tartozik, el kell jutnia annak tudásához, hogy mi a műve, és ahhoz, hogy magát gondolja. Ez a gondolkodás, ez a reflexió azután nem tartja többé tiszteletben a közvetlent, amelyet mint külön elvet ismer meg; a szubjektív szellem különválik az általános szellemtől. Az egyének visszahúzódnak magukba és saját céljaikra törekszenek; megjegyeztük már, hogy ez a nép romlása: mindenki a maga szenvedélyei szerint saját célokat tűz ki magának. Ugyanakkor azonban, amikor a szellem visszahúzódik magába, a gondolkodás mint különös valóság lép fel, s keletkeznek a tudományok. Így a tudományok és egy nép romlása, bukása mindig karöltve jár egymással.

Ebben azonban egy magasabb elv kezdete rejlik. A kettéválás magában foglalja, magával hozza az egyesülés szükségletét, mert a szellem egy. Eléggé élő és erős ahhoz, hogy létrehozza az egységet. A szellem ellentéte az alacsonyabb elvvel, az ellentmondás, a magasabb elvhez vezet. Így a görögök virágzó korszakukban, derűs erkölcsiségükben nem ismerték az általános szabadság fogalmát; ismerték ugyan az illőt, de nem volt moralitásuk vagy lelkiismeretük. Olyan moralitásuk, amely a szellem visszatérése magába, reflexió, a szellem menekülése magába, nem volt; az csak *Szókratésszel* kezdődött. Mihelyt fellépett a reflexió, s az egyén visszahúzódott magába s elvált az erkölcstől, hogy magában és saját meghatározásai szerint éljen, akkor keletkezett a romlás, az ellentmondás. De a

szellem nem maradhat meg az ellentétben, egyezséget keres és az egyezségben rejlik a magasabb elv. Ez a folyamat, amely a szellemet önmagához, fogalmához segíti, a történelem. A kettéválás tehát a tudat magasabb fokát tartalmazza; de a magasabb foknak éppígy van még egy oldala, amely nem jut be a tudatba. Az ellentét csak akkor fogadható be a tudatba, ha már megvan a személyes szabadság elve.

E menet eredménye tehát az, hogy a szellem azzal, hogy tárgyiasul és e létét gondolja, egyrészt megsemmisíti léte meghatározottságát, másrészt megragadja a benne rejlő általánost s ezzel elvének új meghatározást ad. Ezzel megváltozott e népszellem szubsztanciális meghatározottsága, azaz elve egy másik, mégpedig magasabb elvben oldódott fel.

A legfontosabb dolog, a történelem filozófiai felfogásának és megértésének lelke és jellegzetessége, hogy ennek az átmenetnek gondolatát gondoljuk és ismerjük. Egy egyén mint egyes ember különböző műveltségi fokokon megy át s mégis ugyanaz az egyén marad; éppígy egy nép is, addig a fokig, amely szellemének általános foka. Ebben a pontban rejlik a változás belső, fogalmi szükségszerűsége. Az élet tehetetlensége azonban — s erre utaltunk már — abban mutatkozik, hogy kezdet és eredmény széjjelesnek. Így az egyének és népek életében is. Egy nép élete megérlel egy gyümölcsöt; mert tevékenysége arra irányul, hogy elvét véghezvigye. Ez a gyümölcs azonban nem hull vissza ölébe, amelyben megszületett, a nép nem kapja azt élvezetül; ellenkezőleg, keserű italává lesz. Le nem mondhat róla, mert végtelenül szomjazik reá, de az ital megízlelése az ő megsemmisülése, egyúttal azonban egy új elv megjelenése. A gyümölcs ismét maggá lesz, egy új nép magjává, hogy ezt a népet az érésig vigye.

A szellem lényegileg tevékenységének eredménye: tevékenysége a közvetlenség meghaladása, tagadása és visszatérés magába.

A szellem szabad; e lényegének megvalósítása, ezen előny elérése: ez a világszellem törekvése a világtörténetben. Magának tudása és megismerése az ő tette, de ezt nem egyszerre, hanem fokozatosan hajtja végre. Minden egyes új népszellem új fok a világszellem meghódításában tudatának, szabadságának elnyeréséhez. Egy népszellem halála átmenet az életbe, mégpedig nem úgy. mint a természetben, ahol egynek a halála egy más hasonlót hív életre. Hanem a világszellem alacsony meghatározásokból önmagának magasabb elveihez, fogalmaihoz, eszméjének fejlettebb kifejeződéseihez halad tovább.

e) A végcél

Itt tehát az emberiség végcéljáról van szó, amelynek elérését maga elé tűzi a világszellem, s abszolút hatalom hajtja őt végtelenül, hogy azt megvalósítsa a maga számára. A határozottabb e végcél tekintetében ahhoz kapcsolódik, amit azelőtt a népszellemre vonatkozóan mondottunk. Azt mondottuk, hogy ami a szellemnek fontos, nem lehet más, mint ő maga. Nincs magasabbrendű a szellemnél, nincs semmi, ami méltóbb volna arra, hogy tárgya legyen. Nem nyugodhatik, nem foglalkozhatik

mással, amíg nem tudja magáról, hogy mi. Ez persze általános, elvont gondolat; s tág szakadék van e gondolat között, amelyről beszélünk, hogy legfőbb, egyetlen érdeke a szellemnek, és aközött, amiről a történelemben azt állítjuk, hogy a népek és egyének érdekeit alkotja. Az empirikus szemléletben különös célokat, részleges érdekeket látunk, amelyekkel a népek évszázadok során foglalkoztak, gondoljunk pl. Róma és Karthágó ellentétére. S tág szakadék van odáig, amíg a történelem jelenségeiben felismerték azt a gondolatot, amelyet a lényeges érdeknek mondottunk. Csak később fejtegetjük majd az ellentétet a legközelebb megjelenő érdekek és aközött, amit mint a szellem abszolút érdekét állapítottunk meg; de legalábbis könnyen felfogható annak a fogalomnak általános gondolata, hogy a szabad szellem szükségszerűen viszonylik önmagához, minthogy szabad szellem; különben függő volna és nem szabad. Ha a cél így van meghatározva, hogy a szellem önmagának tudatára ébred, vagy a világot magának megfelelővé teszi — mert hiszen a kettő ugyanaz: azt lehet mondani, hogy a szellem magáévá teszi a tárgyiságot, vagy megfordítva, hogy a szellem magából hozza létre fogalmát, ezt tárgyiasítja s így válik létévé; a tárgyiságban ébred a maga tudatára, hogy boldog legyen: mert ahol a tárgyiság megfelel a belső követelménynek, ott épp szabadság van —, ha tehát meghatározta a célt, akkor a továbbhaladás közelebbről határozódik meg, nevezetesen abban az irányban, hogy nem puszta gyarapodásnak van gondolva. Hozzátehetjük mindjárt: közönséges tudatunkban is megengedjük, hogy a tudatnak művelődési fokokon kell átmennie, hogy tudja lényegét.

A világtörténet célja tehát az, hogy a szellem eljusson annak tudásához, ami valójában, s tárgyivá tegye ezt a tudást, megvalósítsa létező világgá, létrehozza magát mint objektívat. A lényeges az, hogy ez a cél valami létrehozott. A szellem nem természeti dolog, mint az állat; ez közvetlenül olyan, amilyen. A szellem lényege az, hogy létrehozza magát, hogy azzá teszi magát, ami. Ezért legközelebbi alakulata, hogy valóságos legyen, csak öntevékenység. Léte cselekvőség, nem nyugvó létezés, hanem, hogy létrehozta magát, hogy magáért-valóvá lett, hogy önmaga által teremtette magát. Hogy valóban legyen, ahhoz kellett, hogy létrehozza magát; léte az abszolút folyamat. Ez a folyamat magának önmagával maga által, nem más által való közvetítése; benne rejlik, hogy különböző mozzanatai vannak, mozgásokat és változásokat foglal magában, majd így, majd másképp van meghatározva. Ez a folyamat tehát lényegileg fokokat tartalmaz, s a világtörténet annak az isteni folyamatnak, annak a fokozatosságnak bemutatása, amelyben a szellem önmagát, igazságát tudja és megvalósítja. Mind az önmegismerés fokai; legfőbb parancsa, lényege a szellemnek az, hogy megismerje önmagát, hogy annak tudja és létrehozza magát, ami. Ezt véghezviszi a világtörténetben, létrehozza magát mint meghatározott alakokat, s ezek az alakok a világtörténeti népek. Olyan alakulatok ezek, amelyek mindegyike külön fokot fejez ki, s amelyek így korszakokat jelentenek a világtörténetben. Mélyebben felfogva: ezek azok az elvek, amelyeket a szellem magáról talált s megvalósítani kénytelen. Van tehát benne lényeges összefüggés, amely nem fejez ki mást, csak a szellem természetét.

A világtörténet a szellem isteni, abszolút folyamatának bemutatása legfőbb alakjaiban, annak a fokozatnak bemutatása, amely által eléri igazságát, magáról való öntudatát. E fokok alakulatai a világtörténeti népszellemek, erkölcsi életüknek, alkotmányuknak, művészetüknek, vallásuknak és tudományuknak a meghatározottságai. E fokok megvalósítására irányul a világszellem végtelen ösztöne, ellenállhatatlan vágya; mert ez a tagolódás, valamint megvalósítása a világszellem fogalma. — A világtörténet csak azt mutatja, hogyan jut a szellem fokozatosan az igazság tudatához és akaratához; dereng benne, fő pontokat talál, végül eljut a teljes tudathoz. E továbbhaladás végcéljáról fentebb nyilatkoztunk. A népszellemek elvei egy szükségszerű fokozatban maguk csak mozzanatai az egy általános szellemnek, amely általuk a történelemben magát megragadó *totalitássá* emelkedik és záródik le.

Ama folyamat szemléletével, amely által a szellem megvalósítja célját a történelemben, nagyon elterjedt felfogás áll szemben arról, hogy mi az eszmény, s hogyan viszonylik ez a valósághoz. Semmi sem gyakoribb és ismertebb ugyanis, mint az a panasz, hogy az eszmények nem realizálhatók a valóságban — akár a fantázia vagy az ész eszményeiről van szó, bármi emel is igényt — különösen hogy az ifjúság álmait a rideg valóság álmokká fokozza le. Ezek az eszmények, amelyek az élet útján a kemény valóság zátonyán hajótörést szenvedve tönkremennek, elsősorban csak szubjektívak lehetnek és csak a magát a legfőbbnek és legokosabbnak tartó egyes egyéniség eszményei. Ezek az eszmények tulajdonképp nem tartoznak ide. Mert amit az egyén a maga egyediségében kiagyal magának, nem lehet törvény az általános valóság számára csakúgy, ahogyan a világtörvény nem csupán az egyes egyének számára van, akik nagyon rosszul járhatnak vele kapcsolatban. Kétségkívül megtörténhetik, hogy az efféle nem valósul meg. Az egyén gyakran alkot magának képzeteket önmagáról, magas szándékokról, nagyszerű tettekről, amelyeket véghez akar vinni, önmagának fontosságáról, amelyet szerinte jogosan vesz igénybe, amely a világ üdvére szolgál. Ami az ilyen képzeteket illeti, a maguk helyén kell maradniuk. Az ember sokat álmodhatik magáról, ami nem egyéb, mint túlzott képzetek a saját értékéről. Az is lehet, hogy jogtalanság esik az egyénen; de ez nem tartozik a világtörténetre; számára az egyének a továbbhaladás eszközei.

De az eszményeken értik az ész eszményeit is, a jónak, igaznak, a világ legfőbb javának eszméit, amelyek méltán követelik kielégítésüket; ha ez nem következik be, ezt objektív jogtalanságnak nézik. Olyan költők, mint Schiller, érzelmesen és meghatóan fejezték ki ezen érzett szomorúságukat. Ha ezzel szemben azt mondjuk, hogy az általános ész megvalósítja magát, akkor persze nem az empirikus egyesről van szó; mert ez lehet jobb és rosszabb, mivel itt a véletlen, a különösség gyakorolja roppant jogát a fogalomtól kapott hatalmánál fogva. Elképzelhető persze különös dolgokra vonatkozóan, hogy egy és más jogtalan a világban. Így a jelenség világának részleteiben sokat lehet kifogásolni. De itt nem az empirikus különösről van szó; az a véletlennek van kiszolgáltatva, s nem ezen múlik a dolog. Az is igaz, hogy semmi sem könnyebb, mint korholni és korholással a jobbantudás és a jószándékúság benyomását kelteni. Ez a szubjektív kor-

holás, amely csak az egyes dolgot és fogyatékosságát nézi, anélkül, hogy az általános észt felismerné benne, könnyű, és ha biztosít jószándékáról az egésznek javát illetőleg és a jó szív látszatát ölti fel, igen nagyra lehet magával és pöffeszkedhetik. Könnyebb belátni egyének, államok, a világkormányzás fogyatékosságát, mint igazi tartalmát. Mert a negatív korholásnál előkelően és nagyképűen állunk a dolgok felett, anélkül, hogy mélyére hatoltunk volna, azaz anélkül hogy őt magát, a benne rejlő pozitívumot megragadtuk volna. Bizonyos, hogy a korholás indokolt lehet; csakhogy sokkal könnyebb megtalálni a fogyatékost, mint a szubsztanciálist (pl. műalkotásokban). Az emberek gyakran azt hiszik, hogy készen vannak, ha meglelték azt, ami joggal megróható; persze igazuk van, de nincs is igazuk, mert nem látják az affirmatívat a dologban. A legnagyobb felületesség jele megtalálni mindenütt a rosszat, s nem látni meg benne azt, ami affirmatív, valódi. Az öregkor általában szelídebbé tesz, az ifjúság mindig elégedetlen; az öregkorban ezt az érett ítélet teszi, amely nemcsak érdeknélküliségből elfogadja a rosszat is, hanem mivel az élet komolysága mélyebb betekintést engedett neki, eljutott ahhoz, ami a dologban szubsztanciális, lényeges. Ez nem méltányosság, hanem igazságosság.

Ami azonban az igazi eszményt, magának az észnek eszméjét illeti, az a belátás, amelyhez a filozófia segít — hogy a valóságos világ olyan, amilyennek lennie kell, hogy az ésszerű akarat, a konkrét jó tényleg a leghatalmasabb — az abszolút hatalom, amely megvalósítja magát. Az igazi jó, az általános isteni ész egyúttal az a hatalom, amely maga meg tudja magát valósítani. Ez a jó, ez az ész a legkonkrétabb képzetében: isteni. A jó, nem pusztán mint eszme általában, hanem mint hatékonyság az, amit istennek nevezünk. A filozófiai belátása az, hogy nincs hatalom, amely felette állna a jó, isten hatalmának, amely megakadályozná őt érvényesülésében; hogy istennek végül igaza van; hogy a világtörténet nem egyéb, mint a gondviselés tervének bemutatása. Isten kormányozza a világot; kormányzásának tartalma, tervének végrehajtása a világtörténet. E terv megragadása a világtörténet filozófiájának feladata, előfeltevése pedig az, hogy az eszmény teljesül, hogy csak annak van valósága, ami megfelel az eszmének. Ezen isteni eszme tiszta fénye elől — s ez az eszme nem puszta eszmény — eltűnik a látszat, mintha a világ őrült, balga történés volna. A filozófia meg akarja ismerni az isteni eszme tartalmát, valóságát s igazolni akarja a megvetett valóságot. Mert az ész az isteni mű megértése.

Amit különben valóságnak neveznek, azt a filozófia valami kétesnek tekinti, amely látszhatik ugyan, de nem önmagában valóságos. Ezt a belátást vigasznak lehet nevezni azzal a felfogással szemben, hogy ami történt, abszolút szerencsétlenség, őrület. A vigasz azonban csak kárpótlás egy bajért, amelynek nem kellett volna megesnie, s a végesben otthonos. A filozófia tehát nem vigasz; több ennél; kibékít a valósággal, átszellemíti a jogtalannak látszó valóságost az ésszerűvé, olyannak mutatja fel, ami magában az eszmében gyökerezik és amivel az ész kielégíthető. Mert az észben van az isteni. A tartalom, amely az ész alapja, az isteni eszme és lényegileg isten terve. Világtörténetként felfogva nem az ész a szubjektum akaratában azonos az eszmével, hanem egyedül isten működése azo-

nos az eszmével. De a felfogásban az ész az eszme megértése, már etimológiailag megértése annak, ami ki van mondva (logosz) — mégpedig az igaznak megértése. Az igaznak igazsága — ez a teremtett világ. Isten szól; csak önmagát mondja ki, s ő a hatalom, amely ki tudja magát mondani, meg tudja magát értetni. S isten igazsága, valójának mása az, amit az észben megértünk. Így a filozófia azt tanítja, hogy eszmény nem az, ami üres, hanem csak az, ami valóságos — s célja, hogy az eszme megértesse magát.

III. A VILÁGTÖRTÉNET MENETE

1. A FEJLŐDÉS FOGALMA

Az elvont változást általában, amely a történelemben végbemegy, régen másképpen fogalmazták meg, úgyhogy egyúttal a joghoz, tökéletesebbhez való továbbhaladást tartalmazza. A természetben végbemenő változások, bár végtelenül változatosak, csak körforgást mutatnak, amely mindig ismétlődik: a természetben nem történik semmi új a nap alatt, s ennyiben alakulatainak oly sokformájú játékával együttjár az unalom. Csak a szellemi talajon végbemenő változásokból fakad valami új. A pusztán természeti dolgokban csak egy és ugyanaz a meghatározás, egy mindenkorra állandó jelleg nyilatkozik meg, amelyre visszamegy minden változás s amelyen belül bezárkózik mint valami alárendelt; ez a szellemin végbemenő jelenség az emberben általában más meghatározást láttatott, mint a pusztán természeti dolgokban, nevezetesen egy valóságos változási képességet, mégpedig, mint mondottam, a jobbá, tökéletesebbé való változás képességét, a *perfektibilitás* ösztönét. Ezt az elvet, amely magát a változást valami törvényszerűvé teszi, rossz néven vették a vallások, mint a katolikus, éppigy azok az államok, amelyek megállapodott vagy legalábbis tartós voltukat igazi joguknak mondják. Ha általánosságban megengedjük a világi dolgok, pl. az államok változékonyságát, akkor kivesszük ebből a vallást, az igazság vallását, másrészt nyitva marad, hogy a jogosultnak változásait, átalakulásait és pusztulásait részint esetlegességeknek, részint ügyefogyottságoknak, főképp azonban az emberek könnyelműségének, romlottságának és rossz szenvedélyeinek tulajdonítsuk. Valójában a perfektibilitás majdnem éppoly meghatározatlan valami, mint a változás általában; cél és vég nélkül való: a jobb, a tökéletesebb, amelyre állítólag irányul, egészen határozatlan valami.

Lényeges dolog megjegyezni, hogy a szellem menete továbbhaladás, egy egyébként ismert felfogás, amelyet azonban, mint már mondottuk, éppoly gyakran meg is támadnak. Mert úgy tűnhetik, hogy ellenkezik a nyugalmas fennállás érzésével, a meglevő alkotmánnyal és törvényhozással. Ez a fennállás természetesen a legnagyobb tiszteletre méltó, s minden tevékenységünkkel közre kell működni, hogy azt fenntartsuk. Nem kielégítő a továbbhaladás képzete, mert főképpen épp abban a formában állítják, hogy az embernek van perfektibilitása, azaz reális lehetősége, sőt szükségszerűsége, hogy mindig tökéletesebbé váljék. Itt nem a fennállást tekintik

a legfőbbnek, a legfőbb, úgy látszik, a változás. Ebben a képzetben nincs más meghatározás, csak a tökéletesbedésé„ amely nagyon határozatlan és nem hagy hátra mást, mint a változékonyságot; nincs mértékünk a változásra, sem pedig a meglevőre, hogy mennyiben a helyes, a szubsztanciális. Nincs benne kizárási elv, nincs kitűzve sem cél, sem meghatározott végcél; inkább a változás a maradék benne, s egyedül ez a meghatározottsága. — Az emberi nem nevelésére vonatkozó felfogás *(Lessing)* szellemes, de csak a távolban érinti azt, amiről itt szó van. A továbbhaladás általában ezekben a felfogásokban a mennyiséginek formáját ölti. Mindig több ismeret, finomabb műveltség — csupa ilyen középfok; erről sokáig lehet beszélni anélkül, hogy megadnánk valamilyen meghatározottságot, hogy kimondanánk valami minőségi jelleget. A dolog, a minőségi már megvan, de nincs kimondott cél, amelyet el kell érni; ez egészen határozatlan marad. A mennyiségi azonban, ha határozottan akarunk beszélni a továbbhaladásról, épp a gondolat nélküli. A szellem általában olyan a tevékenységében, hogy produkcióit, változásait mint minőségi módosulásokat kell elképzelni és megismerni.

A *fejlődés* elve azt a további mozzanatot tartalmazza, hogy van egy alapul szolgáló belső meghatározás, egy *magánvalósága szerint* létező előfeltevés, amely létrehozza magát. Ez a formális meghatározás lényeges; a szellem, amelynek a világtörténet a színhelye, tulajdona és megvalósulási területe, nem olyasmi, ami esetlegességek külső játékában mozog, hanem ellenkezőleg, magánvalósága szerint az abszolút meghatározó; sajátos meghatározása teljességgel szilárd azokkal az esetlegességekkel szemben, amelyeket saját hasznára fordít és amelyeken uralkodik. A szerves természeti dolgok azonban szintén alá vannak vetve a fejlődésnek: egzisztenciájuk nem csupán közvetlennek, csak kívülről változónak mutatkozik, hanem olyannak, amely magából, belső változatlan elvből indul ki, egy egyszerű lényegiségből, amelynek egzisztenciája mint csíra éppoly egyszerű, s azután különbségeket hoz létre magából, amelyek elegyednek más dolgokkal s így folytonos változási folyamatot élnek; de ez a változás éppoly folytonosan ellenkezőjére fordul, nevezetesen inkább a szerves princípiumnak és alakulásának fenntartásává változik át. Így hozza létre a szerves egyén önmagát: azzá teszi magát, ami magánvalósága szerint; így a szellem is az csupán, amivé maga teszi magát, s azzá teszi magát, ami magánvalósága szerint. De ama fejlődés közvetlenül, ellentét nélkül, akadálytalanul megy végbe; a fogalom és realizálódása közé, a csírának magánvalósága szerint meghatározott természete és a neki megfelelő egzisztencia közé nem furakodhatik semmi. Ám a szellemben másként áll a dolog. Meghatározásának átmenetét a megvalósulásába tudat és akarat közvetíti: ezek maguk először közvetlen természetes életükbe vannak elmerülve; tárgyuk és céljuk maga a természetes meghatározás mint olyan, amely azáltal, hogy a szellem lelkesíti, maga is végtelen igényű, erejű és gazdagságú. Így a szellem önmagában maga ellen van; le kell győznie önmagát mint céljának valóban ellenséges akadályát: a fejlődés, amely mint ilyen nyugodt létrejövés — mert külsővé-válásában egyúttal magával azonos és magában-maradás —, a szellemben egyúttal kemény, végtelen harc önmaga ellen. A szellem azt akarja, hogy elérje saját fogal-

mát; de maga eltakarja ezt maga előtt, büszke és élvezettel tele ebben az önmagától való elidegenedésben.

A fejlődés ily módon nem az az ártatlan és harc nélküli puszta létrejövés, mint a szerves életé, hanem a kemény, kelletlen munka önmaga ellen, továbbá nem pusztán formális mozzanata a kifejlésnek általában, hanem meghatározott tartalmú cél létrehozása. Ezt a célt megállapítottuk kezdettől fogva: a szellem az, mégpedig lényege, a szabadság fogalma szerint. Ez a fejlődés fő tárgya és ezért vezető elve is, az, ami értelmet és jelentőséget ad a fejlődésnek, ahogyan a római történelemben Róma a tárgy és ezzel az, ami irányítja a megtörténtnek szemléletét, ahogyan megfordítva a megtörtént csak ebből a tárgyból eredt és csak a reá való vonatkozásban kap értelmet és ezzel tartalmat. A világtörténetben a fejlődésnek több nagy korszaka van, amelyek elmúltak anélkül, hogy látszólag folytatódtak volna, amelyek után ellenkezőleg a műveltségnek egész óriási szerzeménye megsemmisült s újból elölről kellett kezdeni, hogy teszem ama kincsek megmentett romjainak némi segítségével, mérhetetlen erő és idő többszörös latbavetésével, bűnök és szenvedések árán, ismét elérje ama műveltségnek egyik, valamikor már megszerzett régióját. Éppúgy vannak továbbfennálló fejlődések, a műveltségnek gazdag, minden irányban kiépített épületei és rendszerei sajátos elemekben. A fejlődés formális elve általában sem nem részesítheti előnyben az egyik alakot a másikkal szemben, sem nem tudja megértetni, mi a célja régibb fejlődési korszakok ama bukásának, hanem az ilyen folyamatokat vagy bennük különösen a visszaeséseket külső esetlegességeknek kell tekintenie és az előnyöket csak határozatlan szempontok szerint ítélheti meg, amelyek épp azzal, hogy a fejlődés a végső, viszonylagosak és nem abszolút célok.

Megfelel a szellem fogalmának, hogy a történelem fejlődése az időbe esik. Az idő tartalmazza a negatívnak meghatározását. Valami, egy esemény, pozitív számunkra; hogy azonban az ellentét is hozzátartozhatik, ez a nemlétre való vonatkozás az idő, mégpedig úgy, hogy ezt a vonatkozást nemcsak gondoljuk, hanem szemléljük is. Az idő ez az egészen elvont, érzéki. Ha a nemlét nem tör be valamibe, akkor azt gondoljuk, hogy ennek tartalma van. Ha összehasonlítjuk a szellem és a természet változásait, akkor azt látjuk, hogy a természetben az egyes dolog alá van vetve a változásnak, de a nemek megmaradnak. Így a bolygó elhagyja ezt meg ezt a helyet; de az egész pálya megmarad. Ugyanígy áll a dolog az állatok nemeivel. A változás körforgás, az azonosnak ismétlődése. Minden így körökben áll, és csak ezeken belül, az egyes dolgok között van változás. A természetben az élet, amely a halálból ered, maga is újra csak egyes élet; s ha a nemet a szubsztanciálisnak tekintjük ebben a változásban, akkor az egyesnek a pusztulása a nem újraleesése az egyediségbe. A nem fenntartása így csak az egzisztencia ugyanazon módjának egyforma ismétlődése. Másképpen vagyunk a szellemi alakkal; itt a változás nem csupán a felszínen, hanem a fogalomban megy végbe. A fogalom maga helyesbedik. A természetben a nemnek nincs haladása előre, a szellemben azonban minden változás haladás. Igaz, hogy a természeti alakok sora is fokozatot alkot a fénytől az emberig, úgyhogy minden következő fok az előzőnek átalakulása, magasabb elv, amely az előzőnek meg-

szüntetése és pusztulása által jött létre. A természetben azonban ez szétesik, s megmarad valamennyi fok, egymás mellett egzisztálva; az átmenet csak a gondolkodó szellemnek jelenik meg, amely felfogja ezt az összefüggést. A természet nem ragadja meg magát, s ezért számára nem létezik alakulatainak negatív mozzanata. A szellemi szférában azonban megjelenik az, hogy a magasabb alakulat az előző alacsonyabbnak átdolgozásával hozta magát létre. Ez az utóbbi ezért megszűnik egzisztálni; s hogy ez megjelenik, nevezetesen hogy egy alakulat az előzőnek tökéletesbedése, ez az, amiért a szellemi alakulatok jelensége az időbe esik. A világtörténet tehát általában a szellem kiterülése az időben, mint ahogyan a természet az eszme kiterülése a térben.

Egyébként a népek mint szellemi alakulatok az egyik irányban természeti lények is. Innen van, hogy a különböző alakulatok a térben közömbösen egymás mellett fennállóknak, megmaradóknak is mutatkoznak. Ha így körülnézünk a világban, az óvilág részeiben három fő alakulatot látunk: a hátsó-ázsiai világot, amely a történelemben is az első (a mongol, kínai, indiai világ) — a mohamedán világot, amelyben megvan ugyan az elvont szellemnek, az egyistennek elve, de szemben áll vele a féktelen önkény — és a keresztény, nyugat-európai világot; itt eljutottunk a legmagasabb elvhez, a szellemnek magáról és mélységéről való tudásához. Ez az általános sor itt úgy van felállítva, ahogyan megmarad; a világtörténetben egymás után következő fokokat látunk. Miközben a nagy principiumok megmaradva fennállnak egymás mellett, nem követelik azt, hogy valamennyi alak, amely az időben elmúlt, tovább fennmaradjon. Kívánhatnánk teszem, hogy egy görög nép az ő szép pogányságával stb., éppígy egy római nép jelenvaló legyen. Ezek a népek azonban eltűntek. Éppígy minden népen belül is vannak alakulatok, amelyek a nép fennállása közben már elmúltak. Hogy miért tűnnek el és nem maradnak meg a térben is, azt csak különös természetük magyarázza meg, de ennek csak magában a világtörténetben van helye. Ezzel kapcsolatban kitűnik majd az is, hogy csak az általános alakulatok maradnak fenn, s hogy a határozottabbaknak szükségképpen el kell tűnniük, ha nyugtalan elevenségben mutatkoznak.

A továbbhaladás általában úgy határozódik meg, hogy a tudat több fokon megy át. Az ember azzal kezdi, hogy gyermek, s homályos tudata van a világról és önmagáról. Tudjuk, hogy az empirikus tudattól kezdve több fokon kell keresztülmennie, míg el nem jut annak tudásához, ami magán- és magáért-valósága szerint. A gyermek az érzéki érzettel kezdi, innen az ember az általános képzetek fokára lép, majd a megértés fokára, és eljut oda, hogy megismerje a dolgok lelkét, igaz természetét. — Ami a szellemit illeti, a gyermek először bizalomban él a szülei, a környezete iránt, mert látja azt a törekvésüket, hogy irányítsák őt abban, ami helyes; ez úgy tűnik fel neki, mintha önkényesen volna előírva. Egy másik fok az ifjúé; ismertető jegye e foknak az, hogy az ember magában keresi önállóságát, hogy magára támaszkodik, hogy azt, ami helyes, erkölcsös, aminek megtevése, végrehajtása lényeges, a maga tudatában gyökerezőnek ismeri fel. A férfiú tudata még további meghatározásokat tartalmaz arról, ami lényeges. Ahogyan a továbbhaladás a tudat képzése, úgy benne

rejlik az is, hogy nem csupán mennyiségi jellegű, hanem különböző vonatkozások fokozata arra, ami lényeges.

A világtörténet mármost annak az elvnek fejlődés*fokozata*, amelynek tartalma a szabadság tudata. *Fokai* vannak ennek a fejlődésnek nemcsak annyiban, amennyiben itt a szellem nem közvetlen, hanem általában közvetítés, de magának önmagával való közvetítése; hanem ez a fejlődés mint a szellemnek megoszlása, önmagában való megkülönböztetése magánvalósága szerint különböző. Ami e fokok közelebbi meghatározását illeti, ennek általános természetét logikailag, konkrétabb természetét pedig a szellem filozófiájában kell megadni. Erről az absztraktumról itt csak annyit mondunk, hogy az első mint közvetlen fok a szellemnek a természetiségben való már előbb kiemelt elmerültségén belül esik; e természetiségben a szellem csak nem-szabad egyediségben van (*egy* ember szabad). A második fok a szellem kilépése szabadságának tudatába. Ez az első elszakadás azonban tökéletlen és részleges (néhány ember szabad), mivel a közvetlen természetiségtől jön, így reá vonatkozik s vele még mint mozzanattal terhelt. A harmadik fok a kiemelkedés ebből a még *különös* szabadságból ennek tiszta általánosságába (az ember mint ember szabad) — a szellemiség lényegének öntudatába és önérzetébe.

Az első korszakot tehát, amelyben a szellemet vizsgáljuk, a gyermek szellemével lehet összehasonlítani. Itt úgyszólván a szellemnek a természettel való egysége uralkodik; ezt a *keleti világ*ban találjuk. Ez a természetes szellem az, amely még a természetnél van, nem önmagánál, amely tehát még nem szabad, még nem állta ki a szabadság folyamatát. A szellemnek ebben az állapotában is vannak államok, művészetek, tudományos kezdetek; de mindezek a természet talaján vannak. Ebben az első patriárkális világban a szellemi szubsztanciális valami, amelyhez az egyén csak mint akcidens járul hozzá. Az *egy* akaratához a többiek mint gyermekek, mint alárendeltek tartoznak.

A szellem második viszonya a kettéválásé, a szellem magára irányulásáé, a kilépés a puszta engedelmességből és bizalomból. Ez a viszony kettőre oszlik. Az első a szellem ifjúkora; a szellemnek van magáért-való szabadsága, de ez még a szubsztancialitással kapcsolatos. A szabadság még nem született újjá a szellem mélyéből. Ez a *görög világ*. A másik viszony a szellem férfikoráé, amikor az egyénnek megvannak a magáértvaló céljai, de ezeket csak egy általánosnak, az államnak szolgálatában éri el. Ez a *római világ*. Itt megvan az ellentét az egyesnek személyisége és az általánosnak szolgálata között.

Negyedszer következik azután a germán korszak, a *keresztény világ*. Ha a szellemet itt is össze lehetne hasonlítani az egyénnel, akkor ezt a korszakot a szellem aggkorának kellene nevezni. Az aggkor sajátsága, hogy csak az emlékezetben, a múltban, nem a jelenben él; s így itt az összehasonlítás lehetetlen. Az egyén a negativitásánál fogva az elemé és eltűnik. A szellem azonban visszatér fogalmaihoz. A keresztény korban jött az isteni szellem a világba s az egyént tette meg székhelyévé; az egyén most teljesen szabad, szubsztanciális szabadságot hord magában. Ez a szubjektív szellem megbékélése az objektívval. A szellem megbékült, egyesült fogalmával, amelyben szubjektivitássá vált szét, azzá sarjadt a ter-

mészeti állapotból. — Mindez a történelem apriorikus része, amelynek meg kell hogy feleljen a tapasztalat.

Ezek a fokok az általános folyamat alapelvei; azt azonban, hogy minden fok önmagán belül ismét alakulásának folyamata, átmenetének dialektikája, ezt a közelebbi jellemzést a kidolgozásnak tartjuk fenn.

Itt csak meg kell jegyezni, hogy a szellem az ő végtelen lehetőségén *kezdi,* amely abszolút tartalmát mint *magánvalót* foglalja magában, mint azt a célt és végcélt, amelyet csak eredményében ér el, és csak ez az eredmény a valósága. — Így az egzisztenciában a továbbmenés mint a tökéletlentől a tökéletesebbhez való továbbhaladás jelenik meg, ahol a tökéletlent nem elvontan, csak mint a tökéletlent kell felfogni, hanem mint olyasmit, ami egyúttal önmagának ellentétét, az úgynevezett tökéletest, mint csírát, mint ösztönt hordja magában; mint ahogyan maga a lehetőség legalábbis reflektált módon utal olyasmire, aminek meg kell valósulnia s ami közelebbről az arisztotelészi dynamis vagy potentia, erő és hatalom. A tökéletlen így mint magának önmagában való ellentéte az az ellentmondás, amely egzisztál ugyan, de éppígy meg kell szüntetni és fel kell oldani; a szellemi életnek önmagában való ösztöne, impulzusa, amely arra irányul, hogy áttörje a természetiség, érzékiség, önmagától való idegenség kötelékét, kérgét, hogy eljusson a tudat világosságához, azaz önmagához.

Hegel: Előadások a világtörténet filozófiájáról.
Akadémiai Kiadó 1966. 33—56., 112—118. old.

L. FEUERBACH

1830 után — a társadalmi ellentmondások kiéleződésével — a hegeli filozófia felbomlott. A konzervatívok Hegel rendszerét, a társadalmi haladást képviselők pedig módszerét vallották magukénak. Később az ifjúhegeliánus tábor is szétszakadt, s a harc az idealizmussal való szakításhoz vezetett. Az idealista filozófia hegeli csúcspontjának első materialista bírálója Németországban Feuerbach volt.

Feuerbach 1804-ben született, 1872-ig élt. Egyetemi docens volt, majd vidékre vonul és ott dolgozik. 1870-ben szociáldemokrata lett.

A világ anyagi egységéből indult ki. Bebizonyította, hogy minden idealizmus rokon a vallással. Hegel abszolút szelleme sem más, mint a teológia kihunyt szelleme. A vallás ideje lejárt, s így az idealizmus minden formája is elvesztette létjogosultságát. A jövő filozófiája csak materialista lehet.

Feuerbachnak ez a célkitűzése helyes volt, de maga nem tudta azt megvalósítani. Elvetve a hegeli idealizmust, lényegében elvetette a dialektikát is és így nem előre, hanem visszafelé lépett, a 18. századi francia materializmus álláspontjára.

A filozófiai vizsgálódás középpontjába az embert helyezte. Az embert azonban csak mint biológiai (természeti) lényt fogta fel materialista módon. Az ember mint társadalmi lény magyarázatában idealista maradt.

Legjelentősebb hatást valláskritikája ért el. A hegeli elidegenedés elmélete materialista változatát alkalmazta a valláskritikában. Eszerint a vallás nem más, mint az ember elidegenedett, s külön önálló világként rögzült lényege. Az elidegenedés megszüntetése tehát egyenlő a vallás megszüntetésével. Ennek ellenére Feuerbach csak a misztikus vallásokat tartotta kiküszöbölendőnek. Helyükbe a szeretet vallását kívánta állítani.

Főbb művei: „Hegel filozófiájának bírálatához", „A kereszténység lényege", „Előzetes tézisek a filozófia reformjához", „A jövő filozófiájának alapelvei", „A vallás lényegéről".

FEUERBACH: ELŐZETES TÉZISEK A FILOZÓFIA REFORMJÁHOZ

A *teológia* titka az *antropológia*, a *spekulatív filozófia* titka azonban a *teológia* — a *spekulatív* teológia, amely abban különbözik a *közönséges* teológiától, hogy az isteni lényt, amelyet ez félelemből és oktalanságból a másvilágba száműzött, visszahelyezi ebbe a világba, azaz *megjeleníti, meghatározza, megvalósítja.*

•

Spinoza az újkori spekulatív filozófiának tulajdonképpeni megalapítója, *Schelling* a megújítója, *Hegel* a betetőzője.

•

A *„panteizmus"* a teológiának (vagy a teizmusnak) *szükségszerű következménye — a következetes* teológia; az *„ateizmus"* a „panteizmus" *szükségszerű következménye, a következetes* „panteizmus".*

•

A kereszténység a *politeizmus* és *monoteizmus ellentmondása.*

•

A panteizmus a *monoteizmus* a politeizmusnak *állítmányával:* azaz a panteizmus a politeizmusnak önálló lényeit az egy önálló lény állítmányaivá, attribútumaivá teszi. Így tette Spinoza a gondolkodást, mint a gondolkodó dolgok foglalatát, és az anyagot, mint a kiterjedt dolgok foglalatát, a szubsztancia, azaz isten attribútumaivá. Isten gondolkodó dolog, isten kiterjedt dolog.

•

Az azonosságfilozófia csak abban különbözött a spinozaitól, hogy ezt a holt, közönyös dolgot, a szubsztanciát, meglelkesítette az idealizmus szellemével. Nevezetesen Hegel tette az öntevékenységet, az önmegkülönböz-

* Ezeket a *teológiai* megjelöléseket itt csak triviális gúnynevek értelmében használjuk.

tetés erejét, az öntudatot a szubsztancia attribútumává. Hegel paradox tétele: „Az Istenről való tudat Isten öntudata", *ugyanazon az alapon* nyugszik, mint Spinoza paradox tétele: „A kiterjedés vagy anyag a szubsztanciának egyik attribútuma", s nincs más értelme, mint: az öntudat a szubsztanciának vagy Istennek egyik attribútuma; Isten: én. A tudat, amelyet a teista a *valóságos* tudattal szemben Istennek tulajdonít, csak képzet realitás nélkül. Spinoza tétele azonban: az anyag a szubsztancia *attribútuma*, nem állít többet, mint azt, hogy az anyag szubsztanciális isteni lényegesség; éppígy Hegel tétele nem jelent többet, mint: a tudat isteni lényeg.

*

A *spekulatív filozófia* újító kritikájának módszere *általában* nem különbözik attól, amelyet már a *vallásfilozófiában* alkalmaztunk. Csak az kell mindig, hogy az *állítmányt alannyá* s így mint *alanyt* objektummá és *elvvé* tegyük — tehát csak meg kell *fordítani* e spekulatív filozófiát, s megkaptuk a leplezetlen, tiszta, merő igazságot.

*

Az „ateizmus" a megfordított „panteizmus".

*

A panteizmus a *teológia negációja a teológia álláspontján.*

*

Ahogy Spinoza szerint (Etika, I. rész, 3. meghat. és 10. tétel) a szubsztancia attribútuma vagy állítmánya maga a szubsztancia. Hegel szerint is az abszolútumnak, az alanynak általában *állítmánya maga az alany.* Az abszolútum Hegel szerint lét, lényeg, fogalom (szellem, öntudat). Az abszolútum azonban, csak létként gondolva, egyáltalán *semmi más*, mint lét; az abszolútum, amennyiben ebben vagy abban a meghatározottságban, kategóriában gondoljuk, *egészen* feloldódik ebben a kategóriában, ebben a meghatározottságban, úgyhogy ezt *nem tekintve*, puszta név. De mindamellett az abszolútum *mint alany* még alapul szolgál; az *igaz* alanynak, annak, ami által az abszolútom nem puszta név, hanem *valami*, a *determinációnak* még mindig megvan az a jelentése, hogy puszta állítmány, éppúgy, mint Spinozánál az attribútum.

*

A spekulatív filozófia *abszolútum*-a, vagy *végtelen*-je, lélektanilag tekintve, nem egyéb, mint a nem determinált, meghatározatlan — a minden meghatározottól való absztrakció, ettől az absztrakciótól különböző, de egyúttal vele újra azonosított lényként tételezve; történetileg tekintve azonban nem egyéb, mint a régi teológiai-metafizikai, *nem* véges, *nem* emberi, *nem* anyagi, *nem* meghatározott, *nem* valamilyen milyenségű Lény vagy Nem-lény — a világelőtti Semmi, *aktusként* tételezve.

A hegeli Logika az ésszel és a jelennel összhangba hozott, *logikává* tett *teológia. Ahogyan a teológiának isteni lénye eszmei vagy elvont foglalata minden realitásnak, azaz minden végességnek, úgy a Logika is az.* Minden, ami a földön van, megtalálható újra a teológia mennyországában — éppúgy *minden, ami a természetben van*, megtalálható újra *az isteni logika egében:* minőség, mennyiség, mérték, lényeg, kemizmus, mechanizmus, organizmus. Minden *kétszer van meg* a teológiában, egyszer elvontan, másodszor konkétan; minden kétszer *van meg* a hegeli filozófiában: egyszer a Logika tárgyaként, azután újra a természet- és szellemfilozófia tárgyaként.

*

A teológia lényege az embernek *transzcendens,* az emberen kívül helyezett lényege; Hegel Logikájának lényege a *transzcendens* gondolkodás, az embernek az *emberen kívül helyezett* gondolkodása.

*

Ahogyan a teológia *kettéosztja* és önmagától elidegeníti az embert, hogy azután elidegenített lényegét ismét azonosítsa vele, úgy *sokszorosítja* és *forgácsolja szét* Hegel a természet és az ember *egyszerű, önmagával azonos lényegét,* hogy amit erőszakosan szétválasztott, azután újra erőszakosan kapcsolja össze.

*

A metafizika vagy logika csak akkor *reális, immanens* tudomány, ha *nincs elválasztva* az úgynevezett *szubjektív* szellemtől. A metafizika az *ezoterikus lélektan.* Milyen önkény, milyen erőszak a minőséget önmagában, az érzetet önmagában tekinteni, a kettőt külön tudományokra szakítani széjjel. mintha a minőség valami volna érzet nélkül, az érzet valami minőség nélkül.

*

Hegel *abszolút szelleme* semmi egyéb, mint az *elvont,* önmagától elkülönített úgynevezett *véges* szellem, mint ahogy a teológia végtelen lénye semmi egyéb, mint *elvont* véges lény.

*

Az abszolút szellem megnyilatkozik vagy megvalósul Hegel szerint a művészetben, a vallásban, a filozófiában. Ez magyarul azt jelenti: *a művészet, a vallás, a filozófia szelleme az abszolút szellem.* Ámde a művészetet és vallást nem lehet elkülöníteni az emberi érzéstől, képzelettől és szemlélettől, a filozófiát nem a gondolkodástól, egyszóval az abszolút szellemet nem az ember szubjektív szellemétől vagy lényegétől anélkül, hogy ne

idézzük magunk elé az abszolút szellemet mint egy *más*, az emberi lényegtől különböző szellemet, azaz önmagunknak rajtunk kívül létező kísértetét.

•

Az „abszolút szellem" a teológiának „elhunyt szelleme", amely még mint *kísértet* jár a hegeli filozófiában.

•

A teológia *kísértetekben való hit*. A *közönséges* teológiának azonban az érzéki képzetben vannak a kísértetei, a *spekulatív* teológiának a nemérzéki absztrakcióban.

•

Absztrahálni annyi, mint a természet *lényegét a természeten kívül*, az ember *lényegét az emberen kívül*, a gondolkodás *lényegét a gondolkodás aktusán kívül* helyezni. A hegeli filozófia az embert *elidegenitette önmagától*, amennyiben egész rendszere ezeken az elvonási aktusokon nyugszik. Újra azonosítja ugyan, amit szétválasztott; de csak oly módon, amely maga is újra *szétválasztható, közvetett*. A hegeli filozófiából hiányzik *a közvetlen egység, a közvetlen bizonyosság, a közvetlen igazság*.

•

Az ember lényegének, amelyet absztrakcióval vonunk el az emberből, közvetlen, napnál világosabb, csalfaság nélküli azonosítása az emberrel nem történhetik pozitív úton, hanem csak mint a hegeli filozófia *negációja* vezethető le e filozófiából, egyáltalában csak úgy *fogható fel* és *érthető meg*, ha *mint* a spekulatív filozófiának *teljes negációját* fogjuk fel, noha *igazsága* ennek a filozófiának. Minden benne rejlik ugyan a hegeli filozófiában, de mindig *negációjával, ellentétével* együtt.

•

Szembeszökő bizonyítéka annak, hogy az abszolút szellem az úgynevezett véges, szubjektív szellem, tehát, hogy amazt nem lehet és nem szabad emettől különválasztani — a *művészet*. A művészet abból az érzésből fakad, hogy az evilági élet az igazi élet, a *véges a végtelen* — a lelkesedésből egy *meghatározott, valóságos* lény iránt, amely a *legfőbb*, az *isteni* lény. *A keresztény monoteizmus nem tartalmazza a művészi és tudományos műveltség elvét*. Csak a *politeizmus*, az úgynevezett *bálványimádás, a művészet és tudomány forrása*. A görögök csak azáltal emelkedtek a plasztikus művészet tökéletességére, hogy *feltétlenül és aggálytalanul* az emberi alakot tartották a legfőbb alaknak, az istenség alakjának. A keresztények csak akkor értek el a költészethez, amikor *a keresztény teológiát gyakorlatilag megtagadták, s a női lényeget isteni* lényegként tisztelték. A keresztények *ellentmondásban* voltak vallásuk lényegével, aho-

gyan ezt művészek és költők elképzelték, ahogyan tudatuk *tárgya* volt. Petrarca vallási okokból *megbánást érzett* azok miatt a költemények miatt, amelyekben Lauráját istenítette. Miért nincsenek a kereszténveknek, mint a pogányoknak, vallási képzeteiknek megfelelő műremekeik? Miért nincs olyan Krisztus-képük, amely teljesen kielégítené őket? Mert a keresztények művészete hajótörést szenved a vészes *ellentmondáson tudatuk* és az *igazság* között. A keresztény vallás lényege valójában az emberi lényeg, a keresztények tudatában azonban egy *más*, egy *nem* emberi lényeg. Krisztus szerintük ember, meg nem ember is: kétértelműség. A művészet azonban csak az igazat, a *kétértelműség-nélkülit* tudja ábrázolni.

•

Az a határozott, hússá és vérré lett tudat, hogy az emberi az isteni, a véges a végtelen, forrása egy új költészetnek és művészetnek, amely energiában, mélységben és tűzben felülmúl majd minden eddigit. A másvilágban való hit teljességgel költőietlen hit. A fájdalom a költészet forrása. Csak aki egy véges lény elvesztését végtelen veszteségnek érzi, csak abban van meg a lírai tűz ereje. Csak ha arra emlékszünk, ami *nincs többé*, ennek az emlékezésnek fájdalmas varázsa az első művész, az első idealista az emberben. De a másvilágban való hit minden fájdalmat látszattá, nemigazzá tesz.

•

Az a filozófia, amely a végest a végtelenből, a határozottat a határozatlanból vezeti le, *soha sem juthat el a végesnek és határozottnak igaz állításához.* A végest levezetjük a végtelenből — ez azt jelenti: a végtelent, a határozatlant meghatározzuk, *negáljuk;* bevalljuk, hogy a végtelen *meghatározás nélkül, azaz végesség nélkül semmi,* a végtelennek *realitásaként* tehát a *végest* tételezzük. De az abszolútum negatív léttelen-lénye megmarad alapul; a tételezett végességet tehát mindig újra megszüntetjük. A *véges* a *végtelennek negációja,* s viszont a *végtelen a végesnek negációja.* Az abszolútum filozófiája *ellentmondás.*

•

Ahogyan a teológiában isten *igazsága, realitása az ember* — mert valamennyi állítmányt, amely istent mint istent realizálja, amely istent *valóságos lénnyé teszi,* mint hatalom, bölcsesség, jóság, szeretet, még végtelenség és személyesség is, holott ezeknek feltétele a végestől való *különbség,* csak az emberben és az emberrel tételezik — éppúgy a spekulatív filozófiában a *végtelennek igazsága a véges.*

•

A végesnek igazságát az abszolút filozófia csak *indirekt, fordított* módon fejezi ki. Ha a végtelen csak akkor van, ha csak akkor van *igazsága* és

valósága, ha *meghatározottan*, azaz ha nem mint végtelent, hanem mint *végest* tételezik, akkor valójában a *véges a végtelen.*

*

Az igaz filozófiának feladata nem annak felismerése, hogy a végtelen a véges, hanem annak, hogy a véges a *nem* véges, a végtelen; vagy hogy ne a végest a végtelenbe, hanem a végtelent a végesbe helyezze.

*

A filozófia kezdete nem isten, nem az abszolútum, nem a lét mint az abszolútumnak vagy az eszmének *állítmánya* — a filozófia kezdete a véges,* a meghatározott, a *valóságos*. A végtelen nem is gondolható a véges *nélkül*. Gondolhatod-e, definiálhatod-e a minőséget anélkül, hogy egy *meghatározott minőségre* ne gondolnál? Tehát nem a meghatározatlan, hanem a meghatározott az első: mert a *meghatározott* minőség nem egyéb a *valóságos* minőségnél; a gondolt minőséget megelőzi a valóságos minőség.

*

A filozófiának *szubjektív* eredete és menete egyben *objektív* menete és eredete is. Mielőtt gondolod a minőséget, *érzed* a minőséget. A gondolkodást megelőzi a *szenvedés.*

*

A végtelen a végesnek *igaz lényege* — az *igaz* véges. Az igaz spekuláció vagy filozófia nem egyéb, mint az *igaz* és *egyetemes tapasztalat.*

*

A végtelen a vallásban és filozófiában sohasem egyéb és sohasem volt valami egyéb, mint valamilyen *véges*, valamilyen meghatározott, de *misztifikálva*, azaz valami véges, valami meghatározott, de *azzal a posztulátummal*, hogy *ne* legyen valami véges, *ne* legyen valami meghatározott. A spekulatív filozófia elkövette ugyanazt a hibát, mint a teológia — a valóság vagy végesség meghatározásait pusztán annak a meghatározottságnak *negációja* által, amelyben azok, *amik*, a végtelennek meghatározásaivá, állítmányaivá tette.

*

Igaz becsületesség hasznára van mindennek — a filozófiának is. Igazán becsületes azonban csak akkor a filozófia, ha bevallja spekulatív vég-

* A véges szót mindig csak az „abszolút" filozófia értelmében használom. E filozófiának az abszolútum álláspontjáról a reális, a valóságos mint a nem-reális, semmis jelenik meg, mert a nem valóságost, a határozatlant a reálisnak veszi; másfelől viszont a *semmiség álláspontjáról* a véges, a semmis szerinte a reális — oly ellentmondás, amely különösen a korábbi schellingi filozófiában lép fel, de még a hegeli filozófiának is *alapja.*

telenségének végességét — bevallja tehát, hogy pl. a természet titka istenben nem más, mint az emberi természet titka, hogy az *éjszaka*, amelyet istenbe helyez, hogy a tudat fényét származtassa belőle, csakis a saját *homályos, ösztönös* érzése az anyag realitásáról és nélkülözhetetlenségéről.

*

A spekulatív filozófiának eddigi menete az elvonttól a konkréthoz, az ideálistól a reálishoz fordított út. Ezen az úton soha sem jut el az ember *igaz, objektív* realitáshoz, hanem mindig csak *saját elvonásainak realizációjához*, s éppen ezért soha sem a szellem igaz *szabadságához*, mert *csak a dolgoknak és lényeknek objektív valóságukban való szemlélete teszi az embert szabaddá és minden előítélettől mentessé. Az* ideálistól a reálishoz való átmenetnek csak a gyakorlati filozófiában van helye.

*

A filozófia annak megismerése, *ami van.* A dolgokat és lényegeket úgy gondolni, *olyanoknak* megismerni, *amilyenek* — ez a filozófiának legfőbb törvénye, legfőbb feladata.

*

Azt, ami van, *úgy* kimondani, *ahogy van* — tehát az igazat *igazsága szerint* kifejezni, *felületesnek látszik*, azt, ami van, *úgy* kimondani, *ahogy nincs* — tehát az igazat *nem igazsága szerint*, hanem *fordítva* kifejezni, *mélynek látszik.*

*

Őszinteség, egyszerűség, határozottság a *reális* filozófia formális ismertetőjegyei.

*

A lét, amellyel a filozófia kezdődik, nem választható el a tudattól, a tudat nem választható el a léttől. Ahogyan az érzet realitása a minőség, és megfordítva a minőség realitása az érzet, azonképpen a tudat realitása a lét, de éppúgy megfordítva a lét realitása a tudat — csak a tudat a *valóságos* lét. Szellem és természet *reális* egysége csak a tudat.

*

Mindazok a meghatározások, formák és kategóriák, vagy ahogy egyébként nevezni akarják, amelyeket a spekulatív filozófia lehántott az abszolútumról és a *végesnek*, a tapasztalatinak területére száműzött, éppen a végesnek *igaz lényegét*, az *igaz végtelent*, a filozófiának *igaz és végső misztériumait* tartalmazzák.

*

Tér és *idő* minden lénynek létezésformái. Csak a térben és időben való létezés — *létezés*. A tér és idő negációja mindig csak *korlátainak, nem lényegének negációja*. Időnélküli érzet, időnélküli akarat, időnélküli gondolat, időnélküli lény: képtelenségek. Akinek általában nincs ideje, annak az akarásra, a gondolkodásra sincs se ideje, se vágya.

*

A tér és idő negációja a metafizikában, a dolgok lényegében, a legvészesebb gyakorlati következményekkel jár. Csak aki *mindenütt* a tér és az idő álláspontján van, csak annak van az életben is *tapintata* és *gyakorlati értelme*. Tér és idő a gyakorlat első kritériumai. Az olyan nép, amely kizárja metafizikájából az időt, s az örök, azaz *elvont*, az időtől különvált létet isteníti, az következetesen politikájából is kizárja az időt, isteníti a jog- és észellenes, történelemellenes állandósági elvet.

*

A spekulatív filozófia az *időtől különválasztott fejlődést* az abszolútum formájává, attribútumává tette. A fejlődésnek ez a különválasztása az időtől azonban a *spekulatív önkénynek* valóságos mesterműve és döntő bizonyítéka annak, hogy a spekulatív filozófusok éppúgy jártak el abszolútumukkal, mint a teológusok istenükkel, akiben megvannak az ember összes indulatai *indulat nélkül*, szeret *szeretet nélkül*, haragszik *harag nélkül*. Fejlődés idő nélkül annyi, mint *fejlődés fejlődés nélkül*. Ez a tétel: az abszolút lény önmagából fejlődik — egyébként csak *megfordítva* igaz, ésszerű tétel. Tehát így kell szólnia: csak egy fejlődő, időben kibontakozó lény *abszolút*, azaz *igaz, valóságos* lény.

*

Tér és idő a *valóságos* végtelennek megnyilatkozási formái.

*

Ahol *nincs határ, nincs idő, nincs szükség, ott minőség, energia, szellem, tűz, szeretet sincsen*. Csak a *szükséget szenvedő lény a szükségszerű lény. Szükségletnélküli* egzisztencia: *felesleges* egzisztencia. Ami általában szükségletektől mentes, annak létszükséglete sincsen. Akár van, akár nincs, mindegy — mindegy önmagának, mindegy másoknak. Szükségnélküli lény: *alap*nélküli lény. Csak ami *szenvedni* tud, érdemli meg, hogy létezzék. Csak a *fájdalomban gazdag lény: isteni lény. Szenvedésnélküli lény: lényegnélküli lény.* Szenvedésnélküli lény azonban nem egyéb, mint *érzékiségnélküli, anyagnélküli* lény.

*

Az olyan filozófiának, amelynek magában nincs *passzív elve*: az olyan filozófiának, amely *időnélküli* egzisztenciáról, a *tartalomnélküli* létezésről, az *érzetnélküli* minőségről, a *lényegnélküli* lényről, az *életnélküli*, hús- és

vérnélküli életről spekulál — az ilyen filozófiának, amilyen az abszolútum filozófiája általában, mint teljességgel *egyoldalúnak, szükségképp* a tapasztalat az ellentéte. Spinoza az anyagot a szubsztancia egyik attribútumává tette ugyan, de nem mint a szenvedés elvét, hanem éppen azért, mert az anyag *nem* szenved, mert egyetlen, oszthatatlan, végtelen, mert ennyiben *ugyanazok* a meghatározásai vannak, mint a vele *ellentétes* attribútumnak, a gondolkodás attribútumának, szóval, mert *elvont* anyag, *anyagnélküli* anyag, mint ahogy a hegeli Logika lényege is a természet és az ember lényege, de *lényeg nélkül, természet nélkül, ember nélkül.*

*

A filozófusnak azt, ami az emberben *nem* filozofál, ami ellenkezőleg, a filozófia *ellen* van, ami *ellenáll* az elvont gondolatnak, tehát azt, ami Hegelnél csak *megjegyzéssé* fokozódott le, a filozófia *szövegébe* kell felvennie. Csak így lesz a filozófia *egyetemes, ellentétnélküli, megcáfolhatatlan, ellenállhatatlan hatalommá. A filozófiának* ennélfogva *nem önmagával, hanem ellentétével, a nem-filozófiával* kell kezdődnie. Ez a gondolkodástól különböző nem-filozofikus, teljességgel *skolasztikus-ellenes* lényeg mibennünk a *szenzualizmus* elve.

A filozófia lényeges szerszámai, szervei a *fej,* a tevékenységnek, a szabadságnak, a metafizikai végtelenségnek, az idealizmusnak forrása, meg a *szív,* a szenvedéseknek, a végességnek, a szükségletnek, a szenzualizmusnak forrása — elméletileg kifejezve: *gondolkodás* és *szemlélet;* mert a *gondolkodás a fej szükséglete; a szemlélet, az érzék a szív szükséglete.* A gondolkodás az iskolának, a rendszernek elve; a szemlélet az *élet elve.* A szemléletben a tárgy *határoz meg* engem, a gondolkodásban én *határozom meg* a tárgyat; a gondolkodásban *én* vagyok, a szemléletben *nem-én* vagyok. Csak a gondolkodás *negációjából,* a tárgytól való *meghatározottságból, a passzióból,* minden gyönyör és baj forrásából, fakad az igaz, objektív gondolat, az igaz, objektív filozófia. A szemlélet adja az *egzisztenciával közvetlenül azonos* lényeget, a gondolkodás az egzisztenciától való *megkülönböztetés, elkülönítés* által *közvetített lényeget.* Csak ott tehát, ahol a lényeggel az egzisztencia, a gondolkodással a szemlélet, az aktivitással a passzivitás, a *német metafizika skolasztikus egykedvűségével a francia szenzualizmus* és *materializmus skolasztika-ellenes, szangvinikus elve* párosul, csak ott van *élet* és *igazság.*

*

Amilyen a filozófia, olyan a filozófus, és megfordítva: a filozófus tulajdonságai, a filozófiának *szubjektív feltételei* és *elemei* egyúttal *objektív* feltételei és elemei. Az igaz, az *élettel,* az *emberrel azonos* filozófusnak *gallo-germán* vérségűnek kell lennie. Ne ijedjetek meg, ti szemérmes németek, e vegyülés miatt! Már anno 1716. kimondotta ezt a gondolatot az *Acta Philosophorum.* „Ha összehasonlítjuk egymással a *németeket* és a

franciákat, azt látjuk, hogy emezek *ingéniumai** gyorsabb eszűek, amazokban pedig több az alaposság, úgyhogy méltán azt lehet mondani, hogy a *temperamentum gallico-germanicum*** felel meg legjobban a filozófiának, vagyis olyan gyermek, akinek atyja *francia* s anyja *német*, bizonyára *(caeteris paribus)**** *jó ingenium philosophicum*-ot° kap örökbe."

*

Egész helyes; csakhogy az anyát franciává, az apát meg németté kell tennünk. A *szív* — a nőnemű elv, a véges iránt való *érzék*, a materializmus székhelye — *francia érzületű;* a *fej* — a hímnemű elv, az idealizmus székhelye — *német*. A szív forradalmasít, a fej újít, a fej *létre*hozza a dolgokat, a szív *mozgásba* hozza őket. De csak ahol mozgás, hullámzás, szenvedés, vér, érzékiség van, ott van *szellem* is. Csak egy Leibniz *esprit-je*,°° szangvinikus, *materialisztikus*-idealisztikus elve ragadta ki először a németeket filozofikus vaskalaposságukból és skolaszticizmusukból.

*

A szívet eddigelé a filozófiában a teológia mellvédének tartották. Pedig épp a szív a teljességgel *teológiaellenes*, a teológia értelmében hitetlen, ateisztikus elv az emberben. Mert nem hisz *semmi másban, csak önmagában*, csakis a *maga* lényének megdönthetetlen, isteni, abszolút realitásában. De a *fej*, amely *nem* érti meg a szívet, mivel az ő dolga a szétválasztás, alany és tárgy megkülönböztetése, a szívnek sajátos lényét átváltoztatja a szívtől *különböző, objektív, külsőséges* lénnyé. Mindenesetre a szívnek szükséglete egy *másik* lény, azonban csak olyan lény, amely hozzá hasonló, amely *nem* különbözik a szívtől, *nem* mond ellent a szívnek. A teológia *tagadja a szív igazságát*, a *vallásos indulat igazságát*. A vallásos indulat, a szív, azt mondja pl.: „isten *szenved*"; a teológia ellenben azt mondja: isten *nem szenved*, azaz a szív *tagadja* istennek az embertől való *különbségét*, a teológia *állítja*.

*

A teizmus a *fej* és *szív meghasonlásán* nyugszik; a panteizmus ennek a meghasonlásnak a *meghasonlásban* való megszüntetése — mert az isteni lényt csak mint *transzcendenst* teszi immanenssé —; az antropoteizmus *meghasonlás nélkül* az. Az antropoteizmus az *értelemmel* összhangba hozott szív; a fejben csak az értelem módjára fejezi ki azt, amit a szív a maga módján mond. A vallás csak indulat, érzés, szív, szeretet, azaz isten negációja, *feloldása* az emberben. Az új filozófia tehát, mint a vallásos indulat igazságát tagadó *teológiának a negációja, a vallás pozitív állítása*.

* Szellemei. *(A ford.)*
** Francia—német vérmérséklet. *(A ford.)*
*** A többi körülmény egyenlősége mellett. *(A ford.)*
° Filozófiai szellemet. *(A ford.)*
°° Szelleme, szellemessége.

Az antropoteizmus az *öntudatos vallás* — a vallás, *amely megérti önmagát.* A teológia ellenben *tagadja a vallást,* oly *látszatot* keltve, mintha *pozitív módon állítaná.*

*

Schelling és *Hegel ellentétek.* Hegel képviseli az önállóság, az öntevékenység hímnemű elvét, egyszóval: az ideális elvet; Schelling a befogadás, a fogékonyság nőnemű elvét — befogadta először Fichtét, azután Platont és Spinozát, végül J. Böhmét — egyszóval: a materialisztikus elvet képviseli.* Hegelből hiányzik a *szemlélet,* Schellingből a *gondolkodásnak, a meghatározásnak ereje.* Schelling csupán az *általánosban* otthonos gondolkodó; de mihelyt a dologra kerül a sor, a különösben, meghatározottban, a képzelet szomnambulizmusába esik. Schellingnél a racionalizmus csak *látszat,* az irracionalizmus *igazság.* Hegel csak egy *elvont,* az irracionális elvnek ellentmondó létezéshez és realitáshoz jut el, Schelling csak a racionális elvnek ellentmondó, *misztikusképzeleti* létezéshez és realitáshoz. Hegel a realizmus hiányát *vaskos-érzéki* szavakkal egészíti ki. Schelling *szép* szavakkal. Hegel a nem-közönséget közönségesen fejezi ki, Schelling a közönséget nem-közönségesen. Hegel *a dolgokat puszta gondolatokká* teszi, Schelling a puszta *gondolatokat* — pl. isten aseitását** — *dolgokká.* Hegel a gondolkodó főket téveszti meg, Schelling a *nem* gondolkodókat. Hegel az esztelenséget ésszé teszi, Schelling megfordítva az észt esztelenséggé. Schelling a reálfilozófia *álomban,* Hegel az már a *fogalomban.* Schelling tagadja az elvont gondolkodást a *képzeletben.* Hegel az *elvont gondolkodásban.* Hegel mint a negatív gondolkodás *önnegációja,* mint a régi filozófia betetőzése, negatív kezdete az újnak; Schelling a régi filozófia azzal a *képzelődéssel,* azzal az *illúzióval,* hogy az új reálfilozófia.

*

A hegeli filozófia a gondolkodás és lét ellentmondásának megszüntetése, ahogyan különösen *Kant* fejezte ki ezt az ellentmondást, de jegyezzük meg jól! ennek az ellentmondásnak megszüntetése csak *az ellentmondáson belül — az egyik* elemen belül — *á gondolkodáson belül. A gondolat* Hegelnél a *lét; —* a *gondolat* az *alany,* a *lét* az *állítmány.* A Logika a gondolkodás a gondolkodás elemében, vagyis az önmagát gondoló gondolat — a gondolat mint *állítmánynélküli alany,* vagy a gondolat, amely egyszerre alany, *egyszerre önmagának állítmánya.* A gondolkodás azonban a gondolkodás elemében még elvont; ennélfogva megvalósítja, külsővé teszi magát. Ez a megvalósult, külsővé lett gondolat a természet, általában a reális, a lét. Ámde mi a valóban reális ebben a reálisban? A gondolat — amely ezért csakhamar le is hántja újra magáról a realitás állítmányát, hogy helyreállítsa állítmánynélküliségét mint igaz lényegét. De éppen

* A „materialisztikus elv" kifejezés itt annyit jelent: a receptivitás, a befogadás elve, szemben az „ideális elv"-vel, az aktivitás elvével.

** *Aseitás* — magától valóság, (latinul: a se esse) a skolasztikában használatos műszó istennel, illetve az abszolútummal kapcsolatban a legtökéletesebb önállóság megjelölésére.

ezért Hegel nem jutott el a *léthez mint léthez*, a szabad, önálló, önmagában boldog léthez. Hegel a tárgyakat csak mint az önmagát gondoló gondolat *állítmányait* gondolta. A most bevallott ellentmondás a *létező* és *gondolt* vallás között a hegeli vallásfilozófiában csak abból ered, hogy itt is, mint másutt, a gondolatot alannyá, a tárgyat, a vallást pedig a gondolat puszta *állítmányává* teszi.

*

Aki nem veti el a hegeli filozófiát, nem veti el a teológiát. Az a hegeli tanítás, hogy a természetet, a realitást az eszme *tételezi* — csak *racionális* kifejezése annak a teológiai tanításnak, hogy a természetet isten, az anyagi lényt egy anyagtalan, azaz elvont lény teremtette. A Logika végén az abszolút eszme egy ködös *„elhatározásra"* is jut, hogy sajátkezűleg igazolja a teológia égből való eredetét.

*

A hegeli filozófia a teológia utolsó menedékhelye, utolsó racionális támasza. Ahogyan hajdan a katolikus teológusok ténylegesen arisztotelikusok lettek, hogy a protestantizmus ellen küzdhessenek, úgy kell most a protestáns teológusoknak *jog szerint hegeliánusokká* lenniök, hogy az „ateizmus" ellen küzdhessenek.

*

A gondolkodás igaz viszonya a léthez csak ez: a *lét alany, a gondolkodás állítmány. A gondolkodás a létből van, de a lét nem a gondolkodásból.* A lét önmagából és önmaga által van — a lét csak a lét által van adva — a létnek önmagában van az alapja, mert csak a lét: értelem, ész, szükségszerűség, igazság, egyszóval minden együttvéve. — A lét *van*, mert a nemlét nem-lét, azaz semmi, képtelenség.

*

A létnek *mint létnek* lényege a természet lényege. Az időbeli keletkezés csak a természet alakjaira terjed ki, nem lényegére.

*

A létet csak ott vezetik le a gondolkodásból, ahol *szétszakadt* a gondolkodás és lét *igaz egysége*, ahol a létet először *lelkétől, lényegétől* fosztották meg az elvonás által, s azután utóbb újra a létből elvont lényegben találják meg ennek az önmagában üres létnek *értelmét* és *alapját;* mint ahogy a világot is csak ott vezetik le és kell levezetni istenből, ahol a világ lényegét önkényesen elválasztják a világtól.

*

Aki a filozófiának *külön* valóságelvét akarja kispekulálni, mint az úgynevezett pozitív filozófusok.

Olyan, mint a kopár föld kerge barma,
Rossz lélek hajtja kis területen,
Pedig van sok szép zöld mező is arra.*

(*Kozma Andor* fordítása.)

Ez a szép, zöld mező a természet és az ember, mert a kettő összetartozik. Nézzétek meg a természetet, nézzétek meg az embert! Itt szemetekkel látjátok a filozófia misztériumait.

*

A természet az egzisztenciától *meg nem különböztetett*, az ember az egzisztenciától magát *megkülönböztető lény*. A nem különböztető lény a különböztetőnek alapja — a természet tehát az ember alapja.

*

Az új, az egyedül pozitív filozófia *negációja minden iskolai filozófiának*, noha magában foglalja ennek igazságát, negációja a filozófiának mint *elvont, részleges*, azaz *skolasztikus* minőségnek: nincs *sibboletje*, nincs *külön* nyelve, *külön* neve, *külön* elve: maga a *gondolkodó* ember — az az ember, aki a természet öntudatos lényege, a történelem lényege, az államok lényege, a vallás lényege, s mindennek *tudja magát* — az az ember, aki valóságos (nem képzelt) abszolút azonossága minden alapelvnek és ellentmondásnak, minden aktív és passzív, szellemi és érzéki, politikai és társadalmi minőségnek, s mindennek *tudja magát* — aki *tudja*, hogy a *panteisztikus* lényeg, amelyet a spekulatív filozófusok, vagy helyesebben teológusok *elválasztottak* az embertől és tárgyiasítottak mint *elvont* lényeget, nem egyéb, mint *saját meghatározatlan*, de *végtelen meghatározásokra* képes lényege.

*

Az új filozófia a *negációja* éppúgy a *racionalizmusnak*, mint a *miszticizmusnak*, éppúgy a *panteizmusnak*, mint a *perszonalizmusnak*, éppúgy az *ateizmusnak*, mint a *teizmusnak; mindezeknek az ellentétes igazságoknak egysége* mint *feltétlenül önálló* és *tiszta igazság*.

*

Az új filozófia máris kifejezte magát mint vallásfilozófia mind *negatív*, mind *pozitív* módon. Csak *premisszákká* kell tenni elemezésének *konklúzióit*, hogy felismerjük bennük egy pozitív filozófia elveit. De az új filozófia nem keresi a közönség kegyeit. Minthogy bizonyos magában, megveti,

* Ist wie ein *Tier* auf *dürrer* Heide
Von einem *bösen Geist im Kreis* herum geführt,
Und rings umher liegt *schöne grüne* Weide.

Goethe: Faust I. *(A ford.)*

hogy annak *lássék*, ami: de éppen ezért a mi korunk számára, amely a leglényegesebb érdekekben a látszatot lényegnek, az illúziót realitásnak, a nevet a dolognak veszi, annak kell *lennie*, ami *nem*. Így egészítik ki egymást az ellentétek! Ahol a *semmit valaminek, a hazugságot igazságnak veszik*, ott következetesen a *valamit semminek*, az *igazságot hazugságnak* kell venni. És ahol — komikus módon épp abban a pillanatban, amelyben a filozófia egy döntő egyetemes *önkiábrándítási aktusra készül* — azt az eddig hallatlan kísérletet teszi, hogy a filozófiát merőben az *újságközönség kegyére* és *véleményére* alapítsa, ott becsületes és keresztényi módon filozófiai műveket csak azáltal kell *megcáfolni*, hogy az Augsburgi Általános Hírlapban *megrágalmazzák* a közönség előtt. Ó, mily tisztességesek, mily erkölcsösek Németország közállapotai!

*

Egy új elv mindig *új névvel* lép fel; azaz egy nevet alacsony, mellőzött sorból fejedelmi rangra emel — a legmagasabbnak megjelölésére használ. Ha az új filozófia nevét, az ember nevet, *„öntudattal" fordítják*, akkor az új filozófiát a réginek értelmében értelmezik, s újra visszahelyezik a régi álláspontra; mert a régi filozófia öntudata, *elválasztva az embertől: realitás nélküli absztrakció*. Az ember *maga* az öntudat.

*

A nyelv szerint az ember név különös ugyan, de az igazság szerint minden nevek neve. Az embert megilleti ez az állítmány: soknevű. Bármit nevez meg és mond ki az ember — mindig saját lényét mondja ki. A nyelv tehát annak kritériuma, mily magas, vagy mily alacsony az emberiség műveltségi foka. Isten neve csak annak neve, amit az ember a legfőbb erőnek, a legfőbb lénynek, azaz a legfőbb érzésnek, a legfőbb gondolatnak tart.

*

Az ember név közönségesen csak az embert jelenti szükségleteivel, érzéseivel, érzületeivel — az embert mint személyt, ellentétben szellemével, általában általános nyilvánvaló minőségeivel — ellentétben pl. azzal, hogy művész, gondolkodó, író, bíró, mintha nem volna *jellemző, lényeges tulajdonsága az embernek*, hogy művész, bíró stb.; mintha csak az ember a művészetben, a tudományban stb. *önmagán kívül* volna. A spekulatív filozófia az ember lényeges minőségeinek ezt az elválasztását az embertől elméletileg megrögzítette, s ezáltal csupa elvont minőséget mint önálló lényt istenített. Így olvassuk pl. a hegeli természetjogban 190. §: „A jogban a tárgy, a *személy*, az erkölcsi álláspontón az *alany*, a családban a családtag, a polgári társadalomban általában a polgár (mint *bourgeois*), itt a szükséglet álláspontján a *képzet* (?) konkrétuma az, amit *embernek* nevezünk: tehát csak itt és tulajdonképpen csakis itt van szó az emberről ebben az értelemben." *Ebben* az értelemben: ha tehát a polgárról, az

alanyról, a családtagról, a személyről beszélünk, akkor is valójában mindig csak *egyazon* lényről, az emberről van szó, csak más értelemben, csak más minőségben.

*

Minden spekuláció a jogról, az akaratról, a szabadságról, a személyiségről az ember nélkül, az emberen kívül vagy éppen az ember fölött — spekuláció *egység nélkül, szükségszerűség nélkül, szubsztancia nélkül, alap nélkül, realitás nélkül.* Az ember a szabadság egzisztenciája, a személyiség egzisztenciája, a jog egzisztenciája. Egyedül az ember *termőtalaja* a fichtei énnek, *termőtalaja* a leibnizi monásznak, *termőtalaja* az abszolútumnak.

*

Valamennyi tudománynak a *természetre* kell alapozódnia. Egy tan csak addig *hipotézis,* ameddig nem találták meg a *természetes alapját.* Áll ez különösen a *szabadság tanáról.* Csak az új filozófiának sikerül majd a szabadságot, amely *természetellenes* és *természetfeletti hipotézis* volt eddigelé, *természetessé tenni.*

*

A filozófiának újra össze kell kapcsolódnia a természettudománnyal, a természettudománynak a filozófiával. Ez a kölcsönös szükségletre, belső szükségszerűségre alapított kapcsolat tartósabb, szerencsésebb és termékenyebb lesz, mint az *eddigi mesalliance* filozófia és teológia között.

*

Az ember az állam alaplényege. Az állam az emberi lényegnek megvalósított, kialakított, kifejtett totalitása. Az államban az ember lényeges minőségei vagy tevékenységei külön rendekben valósulnak meg;* de az államfő személyében ismét visszatérnek az azonossághoz. Az államfőnek valamennyi rendet kell képviselnie különbség nélkül; előtte valamennyien egyformán szükségesek, egyformán jogosak. Az államfő az egyetemes ember képviselője.

*

A keresztény vallás az ember nevét Isten nevével az egy Istenember névben kapcsolta össze — az ember nevét tehát a legfőbb lény attribútumává emelte. Az új filozófia az igazságnak megfelelően ezt az attribútumot szubsztanciává, az állítmányt alannyá tette — az új filozófia a kereszténységnek *megvalósított eszméje — igazsága.* De éppen, mert magában

* Teljesen helytelen felfogás: az államot — hamis analógia alapján — az emberi szervezet mintájára fogja fel. Ez a felfogás fejeződött ki már az ókorban Menenius Agrippa ízetlen hasonlatában és ez a felfogás az alapja a „modern" reakciós organisztikus társadalomfelfogásoknak.

rejti a kereszténység *lényegét,* elveti a kereszténység *nevét.* A kereszténység csak *ellentmondásban az igazsággal* mondotta ki az igazságot. Az ellentmondásnélküli, tiszta, hamisítatlan igazság *új igazság* — az emberiségnek *új, autonóm tette.*

Feuerbach Válogatott filozófiai művei.
Akadémiai Kiadó 1951. 185—202. old.

VI. A hanyatló polgári filozófia

a pragmatizmus egyik legismertebb képviselője. (A pragmatizmus megalapítója Peirce. Főbb képviselői még: Ferdinánd Schiller és J. Dewey.) Az Egyesült Államokban született 1842-ben. 1910-ig élt. Pszichológus és filozófusként működött, a Harvard Egyetem tanára volt 1889—1907 között.

Álláspontja alapvetően pozitivista. Kiindulópontnak a tapasztalatot tartotta, amit harmadikutasságra törekvő szubjektív idealista módon értelmezett. Eszerint a tapasztalat se nem anyagi, se nem eszmei. Anyagi és eszmei jellege csupán feltételes és bizonyos relációkban van meg. Erőteljesen hangsúlyozta a tudat állandóan mozgó, „áradat" jellegét.

James elismerte a környező világ létét, akaratunk és hitünk eredményét és tárgyát.

Ismereteinket nem a valóság visszatükröződésének tartotta, hanem eszközöknek, amelyeket céljaink elérésére használunk. Az igazságról is mint tevékenységről beszélt, ami várakozásainknak megfelelő gyakorlati következményekhez vezet. Ezen az alapon állítja, hogy a vallás, a teológia is igaz lehet, ha eleget tesz ennek a követelménynek.

Főbb művei: „A pszichológia alapelvei", „A pragmatizmus", „Az igazság jelentése", „Tanulmányok a radikális empirizmusról", „A filozófia néhány problémája", „A hinniakarás", „A vallásos tapasztalat sokfélesége".

JAMES: A PRAGMATIZMUS

(RÉSZLETEK A II. FEJEZETBŐL)

A pragmatikus módszer elsősorban az egyébként *végetérhetetlen metafizikai viták megoldásának módszere. Egy a világ vagy sok? — sorsszerű vagy szabad? — anyagi vagy szellemi? — e fogalmak bármelyike lehet, hogy érvényes vagy lehet, hogy nem érvényes a világra;* s az ilyen fogalmakról folyó viták végnélküliek. *A pragmatikus módszer* ilyen esetekben megkísérli, hogy *minden egyes fogalmat megfelelő gyakorlati következményeinek megkeresésével értelmezzen.* Milyen gyakorlati különbséget jelent valaki számára, ha inkább ez s nem amaz a fogalom igaz? *Ha semmilyen gyakorlati különbséget nem tudunk találni, akkor az alternatívák gyakorlatilag ugyanazt jelentik, s az egész vita semmit sem ér.* Ha valamely vita komoly, akkor képeseknek kell lennünk arra, hogy kimutassuk: *valamilyen gyakorlati különbség fakad abból, hogy az egyik vagy a másik félnek van-e igaza.*

Ez eszme történetének rövid áttekintése még inkább megmutatja, mit jelent a pragmatizmus. A *kifejezés a görög prágma szóból ered,* melynek jelentése: *tett, cselekvés,* ebből származik a „praktika" és a „praktikus" szó. *A filozófiában először Charles Peirce* vezette be, 1878-ban, „Hogyan tegyük világossá eszméinket" c. cikkében, mely a *Popular Science Monthly* (Népszerű tudományos havilap) az év januári számában jelent meg. Peirce, miután hangsúlyozta, hogy *véleményeink valójában szabályok a cselekvés számára,* azt mondotta, hogy *valamely gondolat jelentésének kifejtése céljából csak azt kell meghatároznunk, milyen viselkedés előidézésére alkalmas;* ez a viselkedés számunkra a gondolat egyetlen jelentősége. S minden, *bármilyen finom, gondolat-megkülönböztetésünk gyökerénél* az a kézzelfogható tény van, hogy egyetlen egyikük sem lehet oly finom, hogy másból álljon, mint *a lehetséges gyakorlati különbségből.* Így, ha valamely tárgyról alkotott gondolatainkban tökéletes világosságot kívánunk elérni, akkor csak azt kell fontolóra venni, hogy *milyen felfogható gyakorlati jellegű hatásokat tartalmazhat az illető tárgy,* milyen érzeteket várhatunk tőle, s milyen reakciókra kell felkészülnünk. Ilyenformán az ezekről az — akár közvetlen, akár távoli — hatásokról alkotott fogalmunk válik számunkra a tárgyról alkotott fogalmunkká, amennyiben ennek a fogalomnak egyáltalában van pozitív jelentősége. (. . .)

Hogy lássuk Peirce tételének fontosságát, meg kell ismerkednünk konkrét esetekre való alkalmazásával. Néhány évvel ezelőtt felfedeztem, hogy Ostwald, a tekintélyes lipcsei vegyész tudományfilozófiai előadásai-

ban tökéletesen helyesen használta a pragmatizmus elvét, bár nem nevezte ezen a néven.

„Minden realitás befolyásolja gyakorlatunkat — írta nekem ,— s ebben a befolyásban van jelentésük számunkra. Osztályaimhoz így szoktam kérdést feltenni: Milyen viszonylatban lenne a világ más, ha ez vagy amaz az alternatíva lenne igaz? Ha semmi ilyesmit nem találok, ami különböző lenne, úgy az alternatívánknak nincs értelme."

A vetélkedő nézetek tehát gyakorlatilag ugyanazt a dolgot jelentik, és számunkra nincs más, csak gyakorlati jelentés. Ostwald egyik kinyomtatott előadásában példával mutatja be, hogy mit ért ezen. A vegyészek régen pörlekedtek bizonyos „tautomér"-nek nevezett testek belső szerkezetén. E testek tulajdonságai egyaránt megegyezőnek tűntek azzal, hogy a két test nem-stabil keverékei. A vita magasra csapott, de sohasem oldódott meg. Ez a vita, írta Ostwald, „sohasem kezdődött volna el, ha az ellenfelek megkérdezték volna maguktól: *milyen különös kísérleti tény különbözhetett volna, ha az egyik vagy a másik tény igaz.* Akkor ugyanis kiderült volna, hogy *valószínűleg semmiféle ténybeli különbség nem következnék be; s a nézeteltérés éppoly irreális,* mintha a primitív korban arról elmélkedvén, hogyan keletkezik az élesztőből kovász, az egyik fél egy »tündért«, a másik viszont egy »manót« tartott volna a jelenség igazi okának."

Meglepő látnunk, hogy milyen *sok filozófiai vita omlik össze* és válik jelentéktelenné abban a pillanatban, *amikor annak az egyszerű próbának vetjük alá, hogy konkrét következményt keresünk.* Nem *létezhet* sehol sem olyan különbség, amely ne *tenne* különbséget valahol másutt — *nem lehet olyan különbség az absztrakt igazságban, amely ne nyilvánulna meg konkrét tényben* és az ebből a tényből következő viselkedésben, mely valakinél valahogyan, valahol és valamikor megnyilvánul. *A filozófia egész feladatának abból kell állnia, hogy felkutassa, milyen határozott különbséget jelentene számodra és számomra, életünk meghatározott pillanataiban, ha ez vagy amaz a világformula lenne igaz.* (. . .)

A pragmatizmus a filozófiában tökéletesen megszokott állásfoglalást képvisel, mégpedig az *empirista állásfoglalást, de* úgy vélem, hogy *radikálisabb és kevésbé ellenezhető formában, mint bármikor azelőtt feltételezték.* A pragmatista eltökélten és egyszer s mindenkorra elfordul számos, a hivatásos filozófusoknak kedves, megrögzött szokásától. *Elfordul az absztrakciótól és az elégtelenségtől* (insufficiency), *a szóbeli megoldásoktól, a helytelen a priori érvektől, a megállapított elvektől, a zárt rendszerektől, valamint az állítólagos abszolútumoktól és kezdetektől. A pragmatikus a konkrétság és a megfelelőség, a tények, a cselekvés és az erő felé fordul.* Ez azt jelenti, hogy *az empirista alkat uralkodik, s a racionalista alkatot őszintén elvetették. Ez a szabad levegőt és a természet lehetőségeit jelenti, szemben a dogmával, a mesterkéltséggel és a végleges igazság igényével.*

A pragmatizmus ugyanakkor nem képvisel semmi különleges eredményt. Módszer csupán. Ám ez a módszer roppant változást jelent majd abban, amit előző előadásomban a filozófia „vérmérsékletének" neveztem. Az ultranacionalista tanárokat ki fogják golyózni, mint ahogy az

udvaronc típusát a köztársaságokban vagy az ultramontán papot a protestáns országokban. A tudomány és a metafizika sokkal közelebb kerül majd egymáshoz, voltaképpen teljesen kéz a kézben fognak dolgozni. (...)

Az elméletek így eszközök lesznek, nem pedig rejtélyekre adott válaszok, amelyekben megnyugodhatunk. Nem pihenünk meg rajtuk, hanem előrehaladunk, és alkalmas időben segítségükkel ismét felülvizsgáljuk a természetet. *A pragmatizmus hajlékonnyá, rugalmassá teszi összes elméleteinket,* és mindegyiket munkába állítja. Mivel *semmi lényegbe vágó újat nem képvisel,* összhangban van számos régi filozófiai tendenciával. *Megegyezik pl. a nominalizmussal abban, hogy mindig a különösre hivatkozik: az utilitarizmussal abban, hogy a gyakorlati oldalt hangsúlyozza; a pozitivizmussal abban, hogy megveti a szóbeli megoldásokat, a haszontalan kérdéseket és a metafizikai absztrakciókat.*

Mint látják, mindezek *antiintellektualista* tendenciák. A pragmatizmus teljes fegyverzettel és harcosan áll ki a racionalizmus mint igény és módszer ellen. De a pragmatizmus, legalábbis kezdetben, nem képvisel semmilyen sajátos (particular) eredményt. (...)

A pragmatikus módszer semmilyen sajátos eredményt nem jelent, hanem csupán tájékozódási magatartást (attitude of orientation). *Azt a magatartást, hogy eltekint az első dolgoktól, a princípiumoktól, a „kategóriáktól", a föltételezett szükségszerűségektől, és a legkésőbbi dolgok, az eredmények, a következmények, a tények felé tekint.*

Ennyit a pragmatikus módszerről. Azt mondhatják, hogy inkább földicsértem, semmint megmagyaráztam önöknek ezt a módszert, de most eléggé bőven meg fogom magyarázni azáltal, hogy megmutatom, miképpen old meg bizonyos közismert problémákat. Időközben a pragmatizmus szó még tágabb értelemben vált használatossá, mint amelyik egy bizonyos *igazságelméletet* jelent. Szándékomban áll, hogy egész előadást szenteljek ezen elmélet kifejtésének, miután előbb leraktam az alapokat, úgyhogy most igen rövid lehetek. (...)

Korunkban a filozófia egyik legeredményesebben művelt ága az, amit induktív logikának neveznek, vagyis ama feltételek tanulmányozása, melyek között tudományaink kifejlődtek. Azok, akik erről a témáról írnak, páratlan egybehangzóságot mutattak, ami a matematikusok, fizikusok és kémikusok által megfogalmazott természeti törvényeket és tény-elemeket illeti. Midőn felfedezték az első matematikai, logikai és természeti egyöntetűségeket, az első *törvényeket,* az embereket annyira elragadtatta az eredményként kapott világosság, szépség és egyszerűség, hogy azt hitték magukról: hitelesen megfejtették a Mindenható Örökkévaló gondolatait. Ő is kúpszeletekben, négyzetekben, gyökökben és arányokban gondolkozott, ő is geometrizált, mint Euklidész. Ő késztette a bolygókat arra, hogy Kepler törvényeit kövessék; ő hozta arányba a gyorsulást az idővel a szabadon eső testeknél; ő késztette a fényt arra, hogy megtörése esetén a színusztörvénynek engedelmeskedjék; ő állapította meg a növények és állatok osztályait, rendjeit, családjait és nemeit, s a köztük levő távolságokat. Ő gondolta el minden dolog őstípusait és ötlötte ki változataikat, s ha a csodálatos intézmények bármelyikét újra felfedezzük, legbensőbb szándékaiban ragadjuk meg elméjét.

Ahogy azonban a *tudományok tovább fejlődtek, alapot nyert az az eszme, hogy törvényeink legtöbbje, talán mindegyike, csupán megközelítés.* Mi több, *a törvények annyira megsokasodtak, hogy nem lehet megszámlálni őket;* és oly sok egymással versengő megfogalmazást javasoltak minden tudományágban, hogy a kutatók hozzászoktak ahhoz az eszméhez, hogy *egyetlen elmélet sem abszolút leírása a valóságnak, de mindegyikük valamilyen szempontból hasznos lehet.* Az elméleteknek az a nagy haszna, hogy összegezik a régi tényeket és új tényekre vezetnek. *Az elméletek nem mások, mint egy ember alkotta nyelv, egy fogalmi gyorsírás* — ahogy némelyek nevezik —, *melyen leírjuk a természetről alkotott beszámolóinkat:* s a nyelvek, mint közismert, nagy választékot engednek meg a kifejezésekben és sok dialektust tűrnek. (...)

Schiller és Dewey, akik most a tudományos logika eme hullámának elején haladnak, fellépnek azzal, hogy pragmatikus módon megmagyarázzák, mit jelent mindenütt az igazság. Az „igazság" — tanítják — eszméinkben és véleményeinkben mindenütt ugyanazt jelenti, mint a tudományban. Nem jelent mást — mondják —, mint azt, hogy *az eszmék, amelyek csupán tapasztalatunk részei,* éppen annyira válnak igazakká, amennyire segítségünkre vannak abban, hogy kielégítő viszonyba jussunk tapasztalatunk egyéb részeivel,* hogy összegezzük azokat és fogalmi rövidítésekkel mozogjunk bennük ahelyett, hogy követnénk a részjelenségek véget nem érő sorát. Bármely eszme, amelyet — hogy úgy mondjam — meg tudunk lovagolni, bármely eszme, amely tapasztalatunk egyik részéből sikeresen visz át bennünket tapasztalatunk bármely részébe, úgyhogy kielégítően kapcsolja össze a dolgokat, biztonságosan dolgozik, egyszerűsít, munkát takarít meg — *bármely eszme csak ennyiben igaz, csak ennyire igaz, csak eszközként (instrumentally) igaz. Ez az igazság „instrumentális" szemlélete,* melyet oly sikeresen tanítanak Chicagóban, ez az Oxfordban oly kiválóan hirdetett nézet, mely szerint az *eszméinkben rejlő igazság „munkára" való képességünket jelenti.* (...)

Schiller és Dewey azt az ismert megfigyelhető részleges folyamatot választották ki általánosítás céljára, amelynek során bármely egyén *új véleményekre jut.* Ez a folyamat mindig ugyanaz. Az egyénnek már van régi véleményekből egy készlete, de új tapasztalatokkal kerül szembe, amelyek próbára teszik e véleményeket. Valaki ellentmond nekik; vagy az elmélkedés során egy pillanatban az illető felfedi, hogy ezek a vélemények ellentmondanak egymásnak, vagy olyan tényekről hall, mellyel ezek a vélemények összeegyeztethetetlenek; vagy olyan kívánságok ébrednek az illetőben, melyeket e vélemények nem elégítenek ki többé. *Az eredmény egy belső gond, amelytől eddig elméje távol állt, s amelyből úgy kíván megmenekülni, hogy véleményeinek előző tömegét megváltoztatja.* Megőriz annyit, amennyit tud, mivel a vélemények dolgában mindannyian igen

* *Tapasztalat (experience): James szerint az egyetlen anyag, amelyből az egész világ felépül, a tapasztalat. A gondolatok és tárgyak mindössze a tapasztalatnak különböző módon megalkotott részei, nem pedig önálló, egymástól különböző lényegek. Ha mi egyes tapasztalatainkat pusztán az elmében létezőnek, másokat viszont reálisnak nevezünk, úgy ennek oka csak az, hogy azok különböző viszonyban állanak többi tapasztalatunkkal.*

konzervatívak vagyunk. Így megpróbálja előbb az egyik, majd a másik véleményt megváltoztatni (mivel a vélemények igen különbözőképpen állnak ellent a megváltoztatásnak), egészen addig, amíg végül felmerül valamilyen új eszme, melyet a régi véleménykészletben, annak minimális megzavarása árán, be lehet oltani, valamilyen eszme, amely közvetít a készlet és az új tapasztalat között, s a legszerencsésebben és a leghatásosabban egymásba olvasztja őket.

Ekkor ezt az új eszmét fogadják el igaznak. Minimális módosítással megőrzi az igazságok régi készletét, megfelelően kiterjesztvén ezeket az igazságokat ahhoz, hogy befogadhassák az újat, de annyira megszokott módon fogja fel őket, amennyire az eset lehetővé teszi. Egy túlzott magyarázat, mely megsérti valamennyi előítéletünket, sohasem felelne meg valamely újdonság igaz leírásaként. Szorgalmasan keresgélnénk, míg csak nem találunk valamit, ami kevésbé furcsa. Egy egyén véleményeiben bekövetkező leghevesebb forradalmak is azok régi rendjének nagy részét épen hagyják. Az idő és tér, az ok és okozat, a természet és a történelem, s az illető élettörténete érintetlen marad. *Az új igazság mindig középút, az átmenetek elsimítása. A régi véleményt úgy házasítja össze az új ténnyel, hogy minimális megrázkódtatást és maximális folytonosságot mutasson. Valamely elméletet éppen annak arányában tartunk igaznak, hogy mennyire sikerül megoldania a „maximum és minimum problémáját".* Ám ennek a problémának megoldásában elért siker kiváltképpen a megközelítés dolga. Azt mondjuk, hogy ez az elmélet egészében kielégítőbben oldja meg a problémát, mint amaz az elmélet; de ez azt jelenti, hogy számunkra kielégítőbben, s az egyének különbözőképpen fogják kifejezni, mennyiben kielégítő számukra. Ezért itt bizonyos fokig minden plasztikus.

Most arra kívánom buzdítani Önöket, hogy különösen figyeljék meg a régebbi igazságok szerepét. A pragmatizmus ellen felhozott sok igazságtalan kritika éppen abból fakad, hogy a bírálóknak nem sikerült erről számot adni maguknak. *A régi igazságok hatása abszolút módon meghatározó. A hozzájuk való hűség a fő elv* —, a legtöbb esetben az egyetlen elv; mivel a valóban újszerű, tehát előítéleteink komoly átrendezését megkívánó jelenségek kezelésének legszokásosabb módja az, hogy figyelmen kívül hagyják őket vagy gyalázzák azokat, akik tanúságot tesznek mellettük.

Önök kétségkívül példákat kívánnak hallani az igazság növekedésének erről a folyamatáról, és az egyetlen gond a példák bősége. Az új igazság legegyszerűbb esete természetesen az, hogy új fajtájú tényeket vagy régi fajtájú tények új egyes eseteit pusztán számszerűen hozzáadjuk tapasztalatunkhoz —, ez a hozzáadás semmilyen változtatást nem követel meg régi véleményünkben. Nap napot követ, s tartalmaik csupán összeadódnak. Az új tartalmak maguk nem igazak, egyszerűen *jönnek* és *vannak*. Az igazság az, *amit mondunk róluk*, s ha azt mondjuk, hogy eljöttek, az igazságot a puszta összeadási formula kielégíti.

Ám gyakran a napok tartalmi átrendezésre kényszerítenek. Ha én most velőtrázó sikolyokat hallatnék, és ezen az alapon úgy viselkednék, mint egy dühöngő őrült, az sokukat arra késztetné, hogy felülvizsgálják a filozófiám esetleges értékéről alkotott eszméket. A „rádium" másnap jött meg mint a nap tartalma, s egy pillanatig úgy tűnt, mintha ellentmondana a

természet egész rendjéről alkotott eszméinknek, amely rend azonosult azzal, amit az energia megmaradásának neveznek. Már magának a rádiumnak a puszta látványa is, amint meghatározatlan hőt sugároz szét önmagából, úgy tűnt, hogy megsérti a megmaradás elvét. Mit gondoljunk hát? Ha a rádium nem sejtett „potenciális" energia eltávozása, a megmaradás elve meg lenne őrizve. A „hélium"-nak mint a sugárzás eredményének felfedezése utat nyitott ennek a feltételezésnek. Így Ramsay nézetét általában igaznak fogadták el, mivel, jóllehet kiterjeszteni az energiáról alkotott régi eszméinket, minimális változást okoz természetükben.

Nem szükséges szaporítanom a példákat. *Valamilyen új vélemény pontosan abban az arányban számít igaznak, amennyire kielégíti az egyénnek azt a kívánságát, hogy a tapasztalatában felmerült újdonságot hozzáidomítsa nézet-készletéhez.* Az új véleménynek régi igazságra kell támaszkodnia és új tényeket kell megragadni; és az, hogy sikerült-e ezt megtennie (mint éppen az előbb fejtettem ki), egyéni megítélés dolga. Ha mármost a régi igazság új igazság hozzáadása által nő, akkor ez szubjektív okok miatt van. Benne vagyunk a folyamatban, s engedelmeskedünk az okoknak. *Az az új eszme a legigazabb, amely a legszerencsésebben tölti be funkcióját:* kettős szükségletünk kielégítését. Az új eszme működésének módjával válik igazzá, nyeri el az igazságként való osztályozást; majd átülteti a régi igazság testébe, mely ilyenképpen megnő, mint ahogyan a fa megnő egy új kambium-réteg működése révén.

Dewey és Schiller most hozzáfogtak ennek a megfigyelésnek általánosításához és az igazság legrégibb részeire való alkalmazásához. Ezek valaha szintén plasztikusak voltak. Emberi okokból nevezték őket szintén igazaknak. Ugyancsak közvetítettek még korábbi igazságok és azok között, melyek akkoriban új megfigyelések voltak. *Tisztán objektív igazság, olyan igazság, amelynek megállapításában az a funkció, hogy emberi kielégítést nyújt a tapasztalat korábbi részeinek újabb részekkel való összeházasításában, soha semmilyen szerepet nem játszott — ilyen igazság sehol sem található.* Annak oka, hogy miért nevezünk dolgokat igazaknak, egyenlő annak az okával, hogy miért *igazak.* Mivel *„igaznak lenni" csak azt jelenti, hogy végrehajtják ezt az összeházasítási funkciót.*

Az emberi kígyó nyoma ily módon mindenen áthúzódik. Független igazság; igazság, melyet csupán találunk; emberi szükséglethez többé nem idomítható igazság; egy szóval, kijavíthatatlan igazság; az ilyen igazság valóban bőségesen létezik — vagy a racionalista gondolkodók feltételezik, hogy létezik; ám ekkor csak egy élő fa halott lényegét jelenti, s léte csupán azt jelenti, *hogy az igazságnak is megvan a maga paleontológiája és „érvényességi ideje", s a hosszú szolgálat éveiben megmerevedhet és az emberekhez való vonatkozásban merő antikvitásból megkövülhet. (...)*

Tehát meglepődnek, ha megtudják, hogy Schiller és Dewey elméletei a megvetés és nevetségesség viharát szenvedték el. Az egész racionalizmus felkelt ellenük. Befolyásos körökben különösen Schillert kezelték úgy, mint egy arcátlan iskoláskölyköt, aki nádpálcát érdemel. Ezt csupán annak a ténynek kedvéért említettem meg, hogy oly jól rávilágít arra a racionalista vérmérsékletre, amellyel szembeállítottam a pragmatikus vérmérsékletet. A pragmatizmus kényelmetlen, ha a tényektől távol van. A

racionalizmus csak az absztrakciók jelenlétében kényelmes. Az efféle pragmatista fecsegés az igazságokról — többesszámban —, az igazság hasznos és kielégítő voltáról, arról a sikerről, amellyel ezek az igazságok „dolgoznak" stb. — a jellegzetes intellektuális elmét valamilyen durva, tehetetlen, másodrendű, kisegítő igazság-árucikkre emlékezteti. Az ilyen igazságok nem képviselik a valódi igazságot. Az ilyen bizonyítékok csak szubjektívek. Velük szemben az objektív igazságnak nem utilitarista, gőgös, kifinomult, távoli, fenséges, emelkedett valaminek kell lennie. *Az objektív igazság gondolatainknak egy abszolút valósággal való abszolút megegyezése kell hogy legyen.* Annak kell lennie, amit feltétel nélkül el *kell* gondolnunk. Az a feltételezett mód, amelyben valóban gondolkodunk, annyira nem idevaló, és a pszichológia ügye. Ebben az egész kérdésben *le a pszichológiával, éljen a logika!*

Lám, a gondolkodási típusok micsoda kiváló kontrasztja! A pragmatista ragaszkodik a tényekhez és a konkrétsághoz, az igazságot részesetekben végzett munkája során figyeli meg és általánosít. Számára az igazság: osztályelnevezés a tapasztalatban megnyilvánuló mindenfajta meghatározott munkaérték (workingvalue) számára. A racionalista számára az igazság a tiszta absztrakció marad, amelynek puszta neve előtt meg kell hajolnunk. Ha a pragmatista megkísérli, hogy részletesen kimutassa, miért kell megadnunk a tiszteletet, a racionalista képtelen felismerni a konkrétumokat, amelyekből tulajdon absztrakcióját vette. *Azzal vádol minket, hogy tagadjuk az igazságot; holott mi csak megkíséreltük, hogy pontosan kimutassuk, miért követik az emberek az igazságot és miért kell mindig azt követniük.* Az önök tipikus ultraabsztrakcionistája meglehetősen borzong a konkrétságtól; vagy ami ugyanaz, kifejezetten a sápadtat és kísértetiest részesíti előnyben. Ha a két univerzumot ajánlanánk fel neki, mindig az ösztövér kivonatot választaná, semmint *a valóság gazdag sűrűjét.* Az annyival tisztább, világosabb, előkelőbb.

Remélem, hogy amint ezek az előadások előrehaladnak, a pragmatizmus konkrétsága és a tényekhez való közelsége, mint legkielégítőbb különlegessége, elnyeri helyeslésüket. A pragmatizmus ebben csupán a rokontudományok példáját követi, melyek a meg nem figyelt dolgot a megfigyeltből magyarázzák. *A pragmatizmus a régit és az újat harmonikusan egybekapcsolja.* Az elménk és a valóság közti „megfelelés" statikus viszonylatának tökéletesen üres fogalmát (s hogy ez mit jelenthet, azt később kell megkérdeznünk) átalakítja annak a (mindenki által részleteiben követhető és megérthető) érintkezésnek gazdag és aktív fogalmává, amely a mi különálló gondolataink és mások tapasztalatainak nagy mindensége között fennáll s amelyben a mi gondolatainknak megvan a maguk szerepe és haszna. (...)

Emlékezhetnek, hogy azt mondtam: azok az emberek, akik alkatuknál fogva erősen a tényekhez ragaszkodnak, hajlamosak arra, hogy távol maradjanak attól a filozófiától, amelyet *az idealizmus mai alakja* kínál nekik. Az túlságosan intellektuális. A régi típusú teizmus egy sereg felfoghatatlan és képtelen „attribútummal" felruházott, egzaltált egyeduralkodóként ábrázolt isten fogalmával együtt, eléggé rossz volt; de amennyiben erősen tartotta magát a teológiai istenbizonyítékhoz, valamennyire érintkezésben

volt a konkrét realitásokkal. Amióta azonban a darwinizmus egyszer s mindenkorra kivetette a „tudós" elméjéből a tervet, a teizmus elvesztette ezt a talaját, s jelenkori képzeletünknek, ha egyáltalában, akkor valamiféle immanens vagy panteisztikus istenséget ajánl, mely a dolgokban és nem felettük működik. *Napjainkban azok, akik egy filozófiai vallásra törekednek, rendszerint reményteljesebben fordulnak az idealista panteizmus, mint a régebbi dualista teizmus felé, jóllehet ez utóbbi még mindig tehetséges védelmezőket vallhat magáénak.*

Ámde, mint első előadásomban mondottam, a panteizmus felkínált fajtáját nehéz elfogadni, ha valaki a tényeket szereti, vagy empirikus beállítottságú. Ez egy abszolutisztikus fajta, amely megveti a port és a tiszta logikára épül. Semmi kapcsolatban nincs a konkrétsággal. Azt állítja, hogy az Abszolút Elme — melyet isten helyébe állít — minden különös tény racionális előfeltételezése, s fölöttébb közömbös marad atekintetben, hogy ténylegesen mik ezek a különös tények a mi világunkban.* (. . .)

Távol álljon tőlem, hogy tagadjam e felfogás fennköltségét vagy abbeli képességét, hogy vallási megnyugvást nyújtson igen tiszteletre méltó elmék számára. Ám emberi szempontból tekintve, senki sem állíthatja, hogy nem szenved a távolállóság és az elvontság hibájában. Ez a nézet kiváltképpen annak a terméke, amelyet bátorkodtam racionalista alkatnak nevezni. Megveti az empirizmus szükségleteit. A való világ gazdagságát fakó körvonalakkal cseréli fel. Elegáns, előkelő a szó rossz értelmében, abban az értelemben, hogy ha valaki előkelő, akkor nem alkalmas megalázó szolgálatokra. *Úgy hiszem, hogy az izzadságnak és piszoknak ebben a való világában, ha a dolgok valamilyen szemlélete „előkelő", akkor az igazsága ellen szól és filozófiailag diszkvalifikálja.* A sötétség hercege lehet úriember, s mint hallottuk, az is, de bármilyen az ég és föld istene, biztos, hogy nem lehet úriember. Alantas szolgálataira emberi megpróbáltatásaink porában tartunk igényt, sokkal inkább, mint amennyire istenségére szükség van a mennyekben.

Mármost a pragmatizmus, bármennyire is ragaszkodik a tényekhez, nem rendelkezik olyan materialista elfogultsággal, mint amellyel az empirizmus dolgozik. Sőt, mi több, semmi ellenvetése sincs az absztrakciókkal szemben, mindaddig, amíg segítségükkel tájékozódunk a különösökben, és ténylegesen valamerre visznek bennünket. *A pragmatizmust csak azok a következtetések érdeklik, amelyeket elménk és tapasztalatunk közösen dolgoz ki, de nem viseltetik semmiféle á priori előítélettel a teológiával szemben. Ha a teológiai eszmék bebizonyítják, hogy értékük van a konkrét élet számára, a pragmatizmus szempontjából, igaznak minősülnek, abban az értelemben, hogy erre jók. Hogy mennyiben jobbak még, az kizárólag a többi igazsághoz való viszonyaiktól függ, amit szintén el kell ismerni.* (. . .)

Nagyon is tisztában vagyok vele, milyen különösnek tűnik egyikükmásikuk számára azt hallani tőlem, hogy *egy eszme annyiban „igaz", amennyiben azt hiszik róla, hogy hasznos életünk szempontjából.* Azt, hogy annyiban jó, amennyiben hasznos, önök készséggel elismerik. Ha az, amit

* James itt elsősorban a század elején az amerikai és angol egyetemeken uralkodó perszonál és „abszolút" idealista rendszerekre céloz: J. Royce, J. M. Taggart, és elsősorban F. H. Bradley filozófiájára.

segítségével teszünk, jó, akkor elismerik, hogy az eszme maga továbbá annyiban jó, hogy jobban járunk, mert rendelkezünk vele. De, mondhatnák önök, nem különös visszaélés az „igaz" szóval, ha ebből az okból az eszméket is „igaz"-nak nevezzük?

Erre a nehézségre kifejtésem jelen szakaszán nehéz válaszolnom. Engedjék meg, hogy most csak ennyit mondjak: *az igazság csak egyik fajtája a jónak*, s nem, mint feltételezni szokták, a jótól független, s a jóhoz mellérendelt kategória. *Az igaz mindannak a neve, amelyről bebizonyosodik, hogy jó a hit módján, és ugyanakkor jó, pontos, meghatározható okok szempontjából.* Önöknek nyilván el kell ezt fogadniuk, mert *ha az igaz eszmék nem tartalmaznának jót az élet számára, vagy a róluk alkotott ismeret határozottan hátrányos lenne, és kizárólag a hamis eszmék lennének hasznosak, akkor sohasem jöhetett volna létre vagy válhatott volna dogmává az a jelenlegi fogalom, hogy az igazság isteni és értékes és az igazság követése kötelesség.* Egy ilyen világban akkor inkább az lenne a kötelességünk, hogy *kitérjünk* az igazság elől. A jelen világban azonban éppúgy, ahogy bizonyos ételek nemcsak megfelelnek ízlésünknek, hanem jók fogunknak, gyomrunknak, szöveteinknek, ugyanennyire bizonyos eszmék nemcsak megfelelnek annak, hogy elgondoljuk őket, vagy megfelelnek, mint amelyek segítségűkre vannak más általunk nevelt eszméknek, hanem segítenek az élet gyakorlati küzdelmeiben is. Ha lenne olyan élet, amelyet tényleg jobb lenne folytatnunk, s ha lenne olyan eszme, amelyben ha hinnénk, segítségünkre lenne, hogy olyan életet éljünk, akkor tényleg *jobb lenne számunkra, ha hinnénk ebben az eszmében, hacsak a beléje vetett hit nem ütköznék össze véletlenül nagyobb életbevágó előnyökkel.*

„Az, amiben jobb lenne számunkra, ha hinnénk"! Ez igen hasonlóan hangzik az igazság meghatározásához. Nagyon közel jut ahhoz, hogy ezt mondjuk: „amiben hinnünk *kellene*", és *ebben* a meghatározásban egyikük sem fog semmi furcsát találni. Kényszerültünk valaha is arra, hogy ne higgyünk abban, amiben *számunkra jobb*, ha hiszünk benne? És állandóan elválasztva tarthatjuk azt a fogalmat, hogy mi a jobb számunkra és mi az igaz számunkra?

A pragmatizmus nemmel válaszol, és én teljesen egyetértek vele. Talán önök úgyszintén egyetértenek, ameddig az elvont állításról van szó, de gyanakodni fognak, hogyha *gyakorlatilag tényleg mindenben hittünk, ami jót hozott egyéni életünkben, akkor nem kell-e beleértenünk mindenféle képzelgést az evilági dolgokról és mindenfajta érzelmi babonát egy túlvilágról. Gyanújuk itt kétségkívül erősen megalapozott, és nyilvánvaló, hogyha áttérünk az absztraktról a konkrétumra, történik valami, ami bonyolítja a helyzetet.*

Épp az imént mondottam, *hogy igaz az, amiben jobb számunkra hinni, hacsak a hit nem ütközik össze véletlenül valami más életbevágó előnnyel.* Mármost, a való életben melyik életbevágó előnnyel való összeütközésre hajlamos leginkább valamely különös hitünk? Csakugyan, melyikkel, ha nem *más hitek* által nyújtott életbevágó előnyökkel, ha ezek összeférhetetlenek az előbbiekkel? Más szavakkal, *minden egyes igazságunk legnagyobb ellensége igazságaink maradéka lehet.* Az igazságoknak minden-

kor megvan az önfenntartásra és mindannak megsemmisítésére törekvő vágy elszánt ösztöne, ami ellentmond nekik. Az abszolútumba vetett hitemnek, mely arra a jóra alapozódik, amit nekem hoz, vesszőfutást kell járnia más hiteim között. Feltételezzük, hogy ez a hitem igaz lehet annyiban, hogy erkölcsi vakációt nyújt számomra. Mégis, ha elfogadom — és most hadd szóljak bizalmasan, ahogy a dolog áll s csupán a magam nevében — összeütközik más igazságaimmal, amelyek előnyeit gyűlölném feladni ennek javára. Kiderül, hogy az abszolútumba vetett hit olyan logikával kapcsolódik össze, melynek ellensége vagyok, rájövök, hogy elfogadhatatlan metafizikai paradoxonokba kever bele stb. Mivel azonban elég gondom van az életben anélkül, hogy megtetézném ezen észbeli ellentmondások cipelésével, én személyemben feladom az abszolútumot. *Kiveszem* erkölcsi vakációmat, vagy másként, mint hivatásos filozófus, megpróbálom más elvvel igazolni. (...)

Látják ebből, mit értettem azon, hogy a pragmatizmust közvetítőnek és békéltetőnek neveztem, és — Papinitól kölcsönvett szóval — azt mondottam, hogy „hajlékonnyá teszi" elméleteinket. A pragmatizmus valójában nem rendelkezik semmiféle előítélettel, semmiféle fékező dogmával, semmiféle merev kánonnal, ami bizonyítéknak számíthatna. *A pragmatizmus tökéletesen természetes. Befogad bármely hipotézist, fontolóra vesz bármely bizonyítékot.* Ebből az következik, hogy a *vallás területén a pragmatizmus egyaránt előnyt képvisel a pozitivista empirizmussal és teológiaellenes elfogultságával szemben, mind pedig a vallási racionalizmussal szemben,* melyet kizárólag a távoli, előkelő, egyszerű és absztrakt szemléleti mód érdekel. (...)

A valószínű igazság egyetlen pragmatikus próbája, hogy mi az, ami a legjobban működik irányításunkban, mi az, ami a legjobban megfelel életünk minden részének és mi kapcsolódik össze, anélkül, hogy valamit is elhagyna, a tapasztalat követelményének összességével. *Ha a teológiai eszmék képesek megtenni ezt, ha különösen az isten fogalmáról bebizonyosodnék, hogy megteszi ezt, akkor hogyan tagadhatná a pragmatizmus isten létezését? A pragmatizmus értelmetlennek tarthatja, hogy „nem igaz"-ként kezeljen egy olyan fogalmat, amely pragmatikusan annyira sikeres volt. Milyen más fajtájú igazság létezhet számára, mint ez az egész megegyezés a konkrét valósággal?*

Mai nyugati filozófia. ELTE Szöveggyűjtemény.
Tankönyvkiadó 1963.

(Az MSZMP Budapesti Bizottságának Marxizmus—Leninizmus Esti Egyeteme által készített sokszorosítás alapján.)

a német egzisztencializmus egyik képviselője. 1883-ban született. Lélektant, majd filozófiát tanít Heidelbergben. A fasizmus idején megfosztották tanszékétől. 1945 után visszakerül Heidelbergbe, majd haláláig (1969) a baseli egyetem tanára.

Filozófiájának egyik alapelve az, hogy gondolkodó létünk mindig az objektum-szubjektum megosztottságával találkozik. A lét viszont nem lehet megosztott. Így, szükségképpen az objektum és szubjektum megosztottságán túl van az igazi lét, s ez az „Átfogó".

Az „Átfogó"-t azonban — mivel sem nem objektum, sem nem szubjektum — nem tehetjük a megismerés tárgyává. Ez csak különleges, nem racionális módon érhető el. Jaspersnél az „Átfogó" egyik jelentésében azonosul az istennel (vallásos egzisztencializmus) és a nem racionális megismerés a hittel, a megvilágosodással. A lét igazi értelme csak az ún. „határszituációkban" tárul fel.

Jaspers érdeklődésének középpontjában az ember áll. Az ember abszolút szabad. Szabadsága a választásban jut kifejezésre. A választás pedig ellentétben áll a teljességgel, amire az ember törekszik. Így az ember kudarcra van ítélve.

Egyfelől a polgári demokrácia híve, másfelől gyűlöli a „tömeget" és a hidegháború híve.

Főbb művei: „A kor szellemi helyzete", „Ész és egzisztencia", „Filozófia", „Filozófiai logika", „A filozófiai hit", „A történelem eredetéről és céljáról", „Ész és észellenesség korunkban", „Az atombomba és az ember jövője".

I. MI A FILOZÓFIA?

Mi a filozófia és mit ér — ez vitatott kérdés. Vagy rendkívüli felismeréseket várunk tőle, vagy közömbösen mellőzzük mint olyan gondolkodást, amelynek nincs tárgya. Félszegen vizsgáljuk, mint rendkívüli emberek jelentős fáradozását, vagy lenézzük, mint álmodozók fölösleges töprengéseit. Olyan dolognak tartjuk, ami mindenkire vonatkozik és ezért alapjában egyszerűnek és érthetőnek kell lennie, vagy olyan bonyolultnak tartjuk, hogy reménytelen a vele való foglalkozás. Amit a filozófia néven ismerünk, valóban alkalmat ad az ilyen ellentétes ítéletekre.

A tudományban hivő ember számára az a legrosszabb, hogy a filozófiának nincsenek általánosan érvényes eredményei, valami amit tudhatunk és ezért birtokunkban lehet. Míg a szaktudományok eredményei saját területükön kényszerítőek és általánosan elismertek, a filozófia — évezredes fáradozások ellenére — ezt nem érte el. Tagadhatatlan: a filozófiában nincs végérvényesen, egyértelműen megismert. Amit mindenki kénytelen elismerni, tudományos ismeretté válik, többé már nem filozófia, hanem a megismerhetőnek különös területére vonatkozik.

A filozófiai gondolkodásnak — szemben a tudományokkal — nincs meg az előrehaladó folyamat jellege sem. Bizonyos, hogy sokkal messzebb tartunk, mint Hippokratész, a görög orvos. Aligha mondhatjuk, hogy előbbre haladtunk Platónnál. Csak a felhasznált tudományos megismerés anyagát tekintve vagyunk messzebb. Ami magát a filozofálást illeti, talán még el sem jutottunk addig, ahova ő.

Hogy a filozófiának nincsen olyan formája — eltérően a szaktudományoktól —, melyet mindenki egyértelműen elismerne, ez a dolog természetéből következik. A bizonyosság, amelyet általa nyerünk, nem azonos a szaktudományéval, vagyis nem ugyanaz minden értelem számára, hanem olyan meggyőződés, melynek helyességét az ember egész lénye határozza meg. Míg a szaktudományok ismeretei az egyes tárgyakra irányulnak, melyekről semmi esetre sem kell szükségszerűen mindenkinek tudnia, addig a filozófiában a lét egészéről van szó, ami az embert mint embert érinti, az igazságról van szó, amely — ha felvillan — mélyebbre hatol, mint bármely szaktudomány által nyújtott megismerés.

A filozófia kidolgozása ugyan kapcsolódik a szaktudományokhoz. Fejlett szaktudományokat tételez fel, olyan fejlettségi fokon állókat, amely fokot az adott korban éppen elértek. A filozófia eredetét azonban másként kell

értenünk. A szaktudományok előtt lép fel, mihelyt az emberek ébredezni (öntudatosodni) kezdenek.

Ennek a filozófiának, amely független a szaktudományoktól, néhány figyelemre méltó vonását jelenítjük meg.

Először: A filozófiai kérdésekben mindenki ítélőképesnek tartja magát. Elismerjük, hogy a szaktudományokban a megértés feltételei a tanulás, a módszer, az iskolázottság; a filozófia vonatkozásában csak az az igény merül fel, hogy ott legyünk és részt vegyünk a kérdések tárgyalásában minden további következmény nélkül. Az egyéni emberi lét, az egyéni sors és az egyéni tapasztalat elegendő előfeltételek.

El kell ismerni annak a követelménynek a jogosultságát, hogy a filozófiának megközelíthetőnek kell lenni mindenki számára. De a filozófia bonyolultabb útjának — amelyet a filozófusok járnak — csak akkor van értelme, ha az az emberi létbe torkollik, amit az szab meg, hogy hogyan lesz bizonyossá a létezésről és önmagáról.

Másodszor: A filozófiai gondolkodásnak mindenkor eredendőnek kell lennie. Minden embernek magának kell véghezvinnie.

A gyermek kérdése csodálatos jele annak, hogy az ember mint olyan eredendően filozofál. Gyakran hallunk gyermekszájból olyat, ami értelme szerint közvetlenül a filozofálás mélységébe vezet. Példákat hozok:

Egy gyermek azon csodálkozik: „Mindig újra megpróbálom elgondolni, hogy egy másik vagyok és mégis mindig újra én vagyok". Ez a fiú minden bizonyosságnak az eredetét érinti, a lét-tudatnak az öntudatból való fakadását. Az én-létezésének rejtélyén csodálkozik, mert semmi másból nem fogható fel. Kérdően áll e határ előtt.

Egy másik gyermek a teremtéstörténetet hallgatja: Kezdetben teremté isten az eget és a földet... és nyomban rákérdez: „Mi volt hát a kezdet előtt?" Ez a fiú a tovább kérdezés végtelenségét ismerte fel, az értelem megállíthatatlanságát, azt hogy nem lehetséges végső válasz.

Egy harmadik gyermek séta közben egy rét láttán a tündérekről meséltet, melyek ott éjszaka körtáncukat járják... „De ez nem lehet..." Ha realitásokról mesélünk neki, megfigyeljük a Nap mozgását, megmagyarázzuk azt a kérdést, hogy vajon a Nap mozog-e vagy a Föld forog és felsoroljuk az okokat, melyek a Föld gömb alakját és mozgását bizonyítják... „Oh ez egyáltalán nem igaz", mondja a kislány, és lábával a földre toppant: „A Föld szilárdan áll. Csak azt hiszem, amit látok". Erre: „Akkor nem hiszel istenben sem, mert őt sem láthatod." — A kislány meglepődik, de ezután határozottan így szól: „Ha nem lenne isten, akkor mi sem lennénk." Ez a gyermek rádöbbent a lét meglepő voltára: hogy nincs önmagától. És megértette a kérdés különbözőségét, vajon a világ egy tárgyáról van-e szó, vagy a létről és a mi létünkről egészében.

Egy másik kislány látogatóba megy és a lépcsőn halad felfelé. Felismerte, hogy minden mindig megváltozik, mozog, elmúlik, mintha nem is lett volna. „De valami szilárdnak csak kell lennie... az, hogy most itt a lépcsőn a néném hez megyek, az megmarad." Az egyetemes elmúlás eltűnése feletti megdöbbenés és ijedtség ügyetlenül keresi a kiutat.

Ha összegyűjtenénk, gazdag gyermekfilozófiáról adhatnánk számot. Az az ellenvetés, hogy a gyermekek szüleiktől vagy másoktól előzetesen hal-

lották ezt, nyilván egyáltalán nem vonatkozik a komoly gondolatokra. Az az ellenvetés, hogy ezek a gyermekek később mégsem filozofálnak, tehát az ilyen kijelentések csak véletlenek lehetnek, figyelmen kívül hagy egy tényt: a gyermekek gyakran olyan zsenialitással bírnak, amit felnőtt korukban elvesztenek. Olyan ez — mintha az évek múlásával konvenciók és hiedelmek, a rejtőzködő és meg nem kérdezhető dolgok börtönébe kerülnénk — közben pedig elveszítjük a gyermek elfogulatlanságát. A gyermek még nyitott az előtte kibontakozó élet iránt, érez, lát és kérdez, ami aztán hamarosan megszűnik nála. Elfelejti, ami egy pillanatra feltárult előtte és meglepődik, ha a felnőttek feljegyezték és később elmondják neki, amit mondott és kérdezett.

Harmadszor: Eredendő filozofálás mutatkozik a gyermekekhez hasonlóan, az elmebetegeknél is. Olykor — ritkán — olyan, mintha az általános korlátok zárai megnyílnának, és ilyenkor a megfogható igazságot mondják. Egyes elmebetegségek kialakulásakor megdöbbentő metafizikai megnyilatkozások történnek, melyek ugyan formailag és nyelvileg nem olyan rangosak, hogy nyilvánosságra hozataluk jelentős lenne, kivéve a költő Hölderlin és a festő Van Gogh esetében. De aki jelen van, nem vonhatja ki magát ama benyomás alól, hogy itt elszakad az, ami elfeled, ami alatt életünk rendesen folyik. Vannak egészségesek is, akik az álomból való felébredésnél rendkívül mély jelentésű felismerést tapasztalnak, amit a teljes ébrenlétben újra elvesztenek és csak azt érzik, hogy többé nem sikerül túljutniok a nehézségeken. Mély értelme van annak a mondásnak, hogy a gyerekek és a bolondok megmondják az igazat. Az alkotó eredetiség azonban — aminek a nagy filozófiai gondolatokat köszönhetjük — nem itt rejlik, hanem egyeseknél, akik az évezredek során elfogulatlanul és mindentől függetlenül mint ritka nagy szellemek léptek fel.

Negyedszer: Minthogy a filozófiát nem nélkülözheti az emberiség, az mindig jelen van a ránk hagyományozott közmondásokban, a mindenkori filozófiai nyelvezetben, az uralkodó meggyőződésekben, a felvilágosodottak beszédében, a politikai nézetekben, mindenekelőtt azonban a történelem kezdetén a mítoszokban. A filozófiától nem lehet megmenekülni. Az a kérdés csupán: tudatos-e vagy sem, jó vagy rossz, zavaros, vagy világos. Aki elutasítja a filozófiát, az maga is bizonyos filozófiai álláspontot képvisel, anélkül, hogy tudná.

Mi hát a filozófia, mely olyan egyetemesen és olyan különös formákban nyilvánul meg?

A görög filozófosz szót a szofosz szó ellentéteként képezték. A megismerést (a tudást) szeretőt jelzi, megkülönböztetve attól, aki a megismerés birtokában tudósnak nevezte magát. A szó értelme mindmáig megmaradt: az igazság keresése, és nem az igazság birtoklása a filozófia lényege, mégha oly gyakran megtagadja ezt a lényegét a dogmatizmusban, vagyis egy tételekben kimondott, végérvényes, teljes és megtanítható tudásban. A filozófia, azt jelenti, hogy úton vagyunk. Kérdései lényegesebbek, mint válaszai, és minden válasz új kérdéssé lesz.

De ez az „úton-levés" — az ember időbeni sorsa — a mélyebb megnyugvás lehetőségét rejti magában, sőt nagy pillanatokban a beteljesedését. De sohasem valami szavakkal kifejezhető bizonyosságban, nem téte-

lekben és beismerésekben áll, hanem az emberi lét történelmi megvalósulásában, amiben maga a lét oldódik fel. Ezt a valóságot abban a szituációban megragadni, melyben az ember éppen van — ez a filozofálás értelme.

Keresés közben úton lenni, vagy: a pillanat nyugalmát és beteljesülését megtalálni — ezek nem a filozófiának meghatározásai. A filozófiának nincs semmi fölérendelve, sem mellérendelve. Nem vezethető le valami másból. Minden filozófiát a megvalósulása határozza meg. Hogy mi a filozófia, azt csak akkor tudjuk, ha megkíséreljük a filozofálást. Akkor a filozófia egyszerre az élő gondolat végigvitele lesz, a gondolat (reflexió) értékelése vagy cselekvés és a róla való beszéd lesz. Csak saját próbálkozásunk által veszünk tudomást arról, amivel a világban, mint filozófiával találkozunk.

De adhatunk más formulákat is a filozófia értelméről. Egyik formula sem meríti ki ezt az értelmét, s egyik sem bizonyul egyedülinek. Az Ókorban ezt halljuk: a filozófia (tárgya szerint) az isteni és emberi dolgok felismerése, a levés, mint levés megismerése, továbbá (célja szerint) annak megtanulása, hogyan kell meghalni, hogy hogyan kell törekedni a boldogságra a gondolkodás segítségével; az istenihez hasonlóvá válás, s végül (Átfogó értelme szerint) minden tudás tudása, minden művészet művészete, a tudomány általában, mely nem irányul valamely egyedi területre.

Manapság talán a következő formulákban beszélnek a filozófiáról; értelme:

> a valóságot az eredetében meglátni — a valóságot azáltal megérteni, ahogy én gondolkodva, a belső tevékenységem segítségével cselekszem — megnyílni a mindent Átfogó távlata előtt — vállalni az embernek emberrel való kapcsolatát az igazság minden értelmében a harc szeretetével — az észt még a legtávolabbival és a legkevesebb sikert érdemlővel szemben is türelmesen és szakadatlanul ébren tartani.
>
> A filozófia — az, ami koncentrál, ami által az ember önmaga lesz, miközben a valóság részesévé válik.

Ámbár a filozófia minden embert — még a gyermekeket is —, egyszerűbb vagy hatásosabb gondolatok alakjában megmozgat, tudatos kidolgozása sohasem befejezett és magát mindenkor ismétlő, állandóan mint aktuális egészet végrehajtandó feladat — a nagy filozófusok műveiben jelenik meg és mint visszhang — a kisebbekében. Ennek a feladatnak a tudata, különböző formákban, mindig ébren marad, amíg az ember ember lesz.

Nemcsak ma tagadják radikálisan és egészében a filozófiát, mint felesleges és káros valamit. Mire való? Nem áll helyt a bajban.

Az egyház hivatalos gondolkodói az önálló filozófiát elvetették, mert eltávolít az istentől, a világiassághoz vezet, a semmiségekkel megrontja a lelket. A politikai-totális gondolkodás azt a szemrehányást tette, hogy: a filozófusok a világot csak különbözőképpen magyarázták, de a feladat az, hogy megváltoztassuk. Mindkét gondolkodásmód veszélyesnek tartotta a filozófiát, mert megbontja a rendet, a függetlenség szellemét, s vele a megbotránkozást és a lázadást segíti elő, félrevezeti és eltéríti az embert

reális feladatától. Az előttünk megnyilatkozott, istentől feltárt túlvilág vonzóereje vagy az istentelen evilág mindent magának követelő hatalma — mindkettő szeretné megszüntetni a filozófiát.

Ehhez járul az egészséges emberi értelem mindennapjából fakadó egyszerű mértéke a hasznosságnak, amellyel szemben a filozófia csődöt mond. Thalészt, aki a legkoraibb görög filozófusnak számít, a szolgálólány kinevette, mivel látta, hogy míg a csillagos eget vizsgálja — a kútba esik. Miért kutatja a távolit, ha a közellevőhöz olyan ügyetlen!

A filozófiának tehát igazolnia kell magát. Ez lehetetlen. Nem tudja jogosultságát azzal igazolni, hogy hasznos valami más számára. Csak azokhoz az erőkhöz fordulhat, amelyek minden emberben ténylegesen a filozofálásra törnek. Azt tudhatja, hogy minden cél nélkül, függetlenül attól, hogy a világnak haszna vagy kára van belőle, az emberre mint olyanra vonatkozik, általa valósul meg, amíg csak emberek élnek. Még a vele ellenséges hatalmak sem tehetnek mást, minthogy sajátos módon gondolkodnak, bizonyos célra vonatkozó gondolatképeket tárnak fel — s ezek a filozófia pótlékai —, de egy kívánt hatás feltételei alatt állnak: mint a marxizmus, vagy a fasizmus. Ezek a gondolatképek is azt bizonyítják, hogy a filozófia elkerülhetetlen az emberek számára. A filozófia mindig itt van.

Nem tud harcolni, nem képes magát igazolni, csak közölni tudja magát. Nem tanúsít semmi ellenállást, ha elvetik, nem ül diadalünnepet, ha meghallgatják. Közömbös és ezért alapjában az emberiséget, mindenkit mindenkivel összekapcsolhat.

A filozófia nagy vonalakban, illetve rendszeres összefüggésben két és félezer éve létezik, Nyugaton, Kínában és Indiában. Egy nagy hagyomány szól hozzánk. A filozofálás sokfélesége, az ellentmondások és az egymást kölcsönösen kizáró igazság-igények nem akadályozhatják, hogy alapjában egy egyetlen filozófia hat, amely senkié és amely körül mindenkor minden komoly fáradozás kering: az örök filozófia, a philosophia perennis. Gondolkodásunknak e történelmi alapjára vagyunk ráutalva, ha a legtisztább tudatossággal és lényegretörően akarunk gondolkodni.

II. AZ ÁTFOGÓ

Szeretnék ma Önöknek egy olyan filozófiai alapgondolatot előadni, amely egyike a legnehezebbeknek. Elengedhetetlen, mert a sajátos filozófiai gondolkodás értelmét alapozza meg. A legegyszerűbb formában is érthetőnek kell lennie, noha kidolgozása bonyolult tevékenység. Megpróbálom érthetővé tenni.

A filozófia ezzel a kérdéssel kezdődött: Mi van? — elsősorban sokféle létező van, a világ dolgai, élettelen és élő formációi számranézve végtelen sok, és mind keletkezésben és elmúlásban van. De mi tulajdonképpen a lét, vagyis az a lét, mely mindent összefog, mindennek az alapja, amiből minden, ami van, származik?

A kérdésre adott válasz különösen sokrétű. Tiszteletre méltó a legrégibb filozófus Thalész ősrégi válasza; minden a víz, minden a vízből van. A későbbiekben ehelyett: alapjában minden a tűz, vagy a levegő, vagy a meg-

határozatlan, vagy az anyag, vagy az atom, vagy az élet, az első létező, melyhez képest minden élettelen csak érzéketlen, vagy: a szellem az első, mely számára a dolgok, jelenségek, az ő képzetei, az álomhoz hasonlóan keletkeznek. Nagyszámú világnézettel találkozunk, amit materializmusnak (minden az anyag és a természet mechanikai története), spiritualizmusnak (minden szellem), hylozoizmusnak (a minden: lelkes, élő anyag) és más néven neveznek. A választ — hogy tulajdonképpen mi a lét — minden esetben egy a világban előforduló létezőre való utalás adja meg, melynek az a különös jellegzetessége, hogy minden más abból ered.

De mi az igazság? Az iskolák harca évezredek alatt egyetlen álláspontot sem tudott igazként megmutatni. Mindegyik számára olyan valami az igaz, nevezetesen egy nézet és kutatási mód, ami a világban megmagyaráz valamit. De mindegyik hamissá lesz, ha magát mint egyedülit állítja be, és mindent, ami van, a saját alapfelfogása által akar megmagyarázni.

Miben áll ez? Mindeme nézetekben egy közös: a létet olyan valaminek fogják fel, ami velem, mint tárgy kerül szembe, amelyre én, azt egy velem szemben álló objektumnak tartva — irányulok. Tudatos létünk ez ősjelensége olyan magától értetődő számunkra, hogy aligha sejtünk rejtélyt, mert egyáltalán nem is kérdéses számunkra. Az, amit gondolunk, amiről beszélünk, mindig különbözik tőlünk, az amire mi — a szubjektum — mint szemben állóra — a tárgyra irányulunk. Ha magunkat tesszük gondolkodásunk tárgyává, akkor mi magunk is mások leszünk és mindig mint gondolkodó „Én" leszünk, jelen, amely ezt a gondolkodást önmagáról végrehajtja, de ő maga mégsem gondolható el objektumként, mert ez mindig újra minden objektummá válás előfeltétele. Gondolkodó létünk ez alapállapotát a szubjektum-objektum megosztottságnak nevezzük. Mindig ebben az állapotban vagyunk: ébren és tudatosan. Gondolatban bárhova is fordulunk, vagy hajlunk, mindig e tárgyira irányuló felosztottságban vagyunk, legyen a tárgy érzéki észlelésünk realitása, legyen ideális tárgyak elgondolása, számok vagy alakzatok, akár fantáziatartalom vagy akár a lehetetlen elképzelése. A tárgyak, mint tudatunk tartalma, külsőleg vagy belsőleg szembenállnak velem. Nincs — Schopenhauer kifejezésével — objektum szubjektum nélkül és szubjektum objektum nélkül.

*

Mit jelent a szubjektum-objektum megosztottságának e minden pillanatban jelenvaló titka? Nyilvánvaló, hogy a lét egészében sem objektum, sem szubjektum nem lehet, hanem az „Átfogó"-nak kell lennie, mely ebben a megosztottságban jelenik meg.

A lét egyszerűen nyilván nem lehet tárgy (objektum). Minden, ami számomra tárggyá lesz, az Átfogóból lép hozzám és én, mint szubjektum, abból lépek ki. A tárgy meghatározott lét az Én számára. Az Átfogó tudatom számára homályos marad. Csak a tárgyak által válik tisztává és annál tisztábbá, minél tudatosabbá és világosabbá válnak a tárgyak. Az Átfogó maga nem válik tárggyá, de az Én és a tárgy osztottságában jelenik meg. Maga a háttérben marad, határtalanul világosodik a jelenségben, de mindig Átfogó marad.

Minden gondolkodásban van egy másik fajtájú osztottság is. Minden tárgy, ha világosan meggondoljuk, mindig más tárgyak vonatkozásában meghatározott. A meghatározottság az egyiknek a másiktól való megkülönböztetését jelenti. Még ha a létét általában gondolom is, mint ellentétre, a semmire gondolok.

Minden tárgy, minden gondolt tartalom, minden objektum tehát kétszeres osztottságban van. Egyrészt rám vonatkozik, a gondolkodó szubjektumra, másrészt más tárgyakra. Mint gondolt tartalom sohasem lehet minden, soha sem lehet a lét egésze, soha sem lehet a lét maga. Minden gondoltság az Átfogóból való kiesést jelenti. Ez mind az Énnel, mind a többi tárgyakkal szemben áll.

Az Átfogó tehát az, ami a gondoltságban mindig csak jelzi magát. Az, ami maga nem jelenik meg előttünk, de amiben minden mással találkozunk.

•

Mit jelent az ilyen bizonyosság?

Ez a gondolat nem természetes — a szokásos értelemnek a dolgokhoz való viszonyában. — Értelmünk, amely a világban levő gyakorlatira irányul, berzenkedik ellene.

Az a művelet, mellyel gondolkodás közben az elgondoltan túllendülünk, talán nem nehéz, de mégis idegenszerű, mert nem jelenti egy új tárgy megismerését, melyet azután megragadhatunk, hanem léttudatunk változását akarja elősegíteni. Mivel a gondolat nem nyújt számunkra új tárgyat, a világ ismeretének megszokott értelmében üres. De formája által a létező jelenségének végtelen lehetőségeit tárja fel számunkra és egyszersmind minden létezőt átláthatóvá tesz. Megváltoztatja a tárgyiasság értelmét számunkra, miközben azt a képességet ébreszti fel bennünk, hogy a jelenségben meghalljuk azt, ami az tulajdonképpen.

Kíséreljünk meg még egy lépést az Átfogó megvilágítására.

Az Átfogóról filozofálni azt jelentené, hogy behatolunk a létbe magába. Ez csak indirekt módon történhet. Mert miközben beszélünk, tárgyakban gondolkodunk. A tárgyi gondolkodás által kell utalást nyernünk az Átfogó nem tárgyszerűségére.

Egy példa erre, amihez éppen a gondolkodással jutottunk el; a szubjektum-objektum osztottsága, melynél mindig abban vagyunk, amit még nem nézhetünk kívülről, és amikor kimondjuk, tárggyá tesszük, de nem megfelelővé. Mert az osztottság a világban levő dolgok viszonya, melyek velem, mint tárgyak állanak szemben. Ez a viszony képpé válik, hogy kifejezze azt, ami egyáltalán nem látható, ami maga sohasem tárgyi.

Ezt a szubjektum-objektum osztottságot tesszük bizonyossá magunknak képszerűen tovább gondolva abból, ami eredetileg többféle értelemben volt előttünk. Eredetét tekintve különböző, hogy én mint értelem a tárgyakra, mint élő létkörnyezetemre, mint egzisztencia az istenre irányulok-e.

Mint értelem, megfogható dolgokkal állunk szemben, és amennyire ez lehetséges, kényszerűen általános érvényű ismeretünk van róluk, mint meghatározott dolgokról.

Mint létező élőlényeket, az lep meg bennünket, a környezetünkben, amit érzékileg szemléletesen tapasztalunk, ami az élményben valóban jelenlevő, ami semmi általános tudásba nem torkollik.

Mint egzisztencia, az istenre — a transzcendensre — vonatkozunk éspedig dolgok nyelvén, amely azt jelekké vagy szimbólumokká teszi. Sem értelmünk, sem vitális képességünk nem fogja fel e jelek valóságát. Isten tárgyi léte számunkra csak mint egzisztencia számára valóság, és más dimenziókban van, mint empirikusan reális, kényszerűen elgondolható, érzékileg ható tárgyak.

Így tagolódik az Átfogó, ha meg akarunk bizonyosodni felőle, az Átfogó-lét több módjára és így történt a tagozódás éppen a szubjektum-objektum osztottságának három vezérfonalán. Először van az értelem, mint a tudat általában, amelynek alapján mindannyian azonosak vagyunk, másodszor az élő lét, mint amennyiben külön egyéniségek vagyunk, harmadszor az egzisztencia, amennyiben mi magunk a magunk történetiségében vagyunk.

Az ilyen bizonyosság kifejtését nem adhatom röviden. Elegendő annyit mondani, hogy az Átfogót, mint magát a létet gondolva transzcendensnek (isten) és a világnak nevezzük, úgy pedig, mint ami magunk vagyunk: az a lét, a tudat általában, a szellem és az egzisztencia.

Filozófiai operálásunkkal megoldottuk azokat a kötelékeket, melyek minket az objektumhoz, mint a vélt léthez kötöttek, s így megértettük *a misztika* értelmét is. Évezredek óta Kínában, Indiában és a Nyugaton, a filozófusok kimondtak valamit, ami mindenütt és minden időben azonos ha a közlés módjában különböző is: az ember át tudja hidalni a szubjektum-objektum osztottságát a szubjektum és objektum teljes eggyéválásával, minden tárgyiság eltűnésével és az Én kioltásával. Itt tárul fel a tulajdonképpeni lét és ez a legmélyebb, a kimeríthetetlen jelentéssel bíró tudatot adja. Annak számára azonban, aki ezt felismerte, az eggyéválás a tulajdonképpeni ébredés és a szubjektum-objektum osztottságának tudatára ébredés inkább álom. Így ír Plotinus, a Nyugat legnagyobb misztikus filozófusa:

„Gyakran, ha a test szendergéséből magamhoz térek, csodálatos szépséget látok: egészen bizonyosan érzem, hogy egy jobb és magasabbrendű világhoz tartozom, erősen hat bennem a legnagyszerűbb élet és eggyé válok az istenséggel."

A misztikus tapasztalatokban nem lehet semmi kétség; abban sem, hogy a misztikus, a beszéddel, amivel kifejezi magát, a lényeget nem tudja elmondani. A misztikus belesüllyed az Átfogóba. Ami kimondható, az szubjektum-objektum osztottságában lép fel és a végtelenbe törő világossá-levés a tudatban soha sem éri el az eredet teljességét. Csak arról beszélhetünk, ami tárgyi formát ölt. A másik — közölhetetlen. Azonban mind annak a filozófiának, amelyet spekulatívnak nevezünk, ez adja tartalmát és jelentőségét. Az Átfogóról való filozófiai megbizonyosodásunk alapján jobban megértjük az évezredes lét-elméletet és a *metafizikát* a tűzről, az anyagról, a szellemről, a világfolyamatról stb. Mert ezek ténylegesen nem merültek ki a tárgyi tudásban, ahogy gyakran értelmezték őket — így értelmezve teljesen hamisak —, hanem a lét titkosírásai voltak, amelyet a

filozófusok az Átfogó jelenlétéből a maguk és a létező megvilágítására alkottak meg — majd később, tévesen, egy meghatározott objektum-létet tekintettek a tulajdonképpeni létnek.

Ha a világ jelenségei között mozgunk, tudatossá válik előttünk, hogy a lét maga, mint a jelenségek összessége nem található sem a mindig leszűkített tárgyban, sem a mindig korlátozott világunk horizontján belül, hanem egyedül az Átfogóban, mely túl van minden tárgyon és horizonton, túl a szubjektum-objektum osztottságon is.

Ha az Átfogóról tudomást szereztünk a filozófiai művelet által, akkor a kezdetben felsorolt metafizikák, mindezek a vélt létfelismerések elesnek, mégha a világ olyan nagy és lényeges létezőjét akarták is létnek tartani. De ez az egyetlen számunkra lehetséges nyelv, ha ki akarunk törni a tárgyakban, a gondolatiságokban, világhorizontokban létezőkön át, minden jelenségen át, hogy magát a létet pillanthassuk meg.

Mert ezt a célt nem érjük el, ha a világot elhagyjuk, mert ez a közölhetetlen misztikában van. Csak a tiszta, a tárgyi tudásban maradhat tudatunk világos. Csak benne, határai felismerésében, azáltal, ami a határon érezhető, nyerhetjük el a tartalmát. Ha ezen-túli-valamit gondolunk, akkor nem jutunk túl rajta. A jelenség átlátszó lesz számunkra, de hozzáláncolva maradunk.

A metafizika segítségével ismerjük fel a transzcendens Átfogóját. Ezt a metafizikát mint rejtjel-írást értjük meg. De elvétjük az értelmét, ha e gondolatok kötetlen esztétikai élvezetébe süllyedünk. Mert a tartalma csak akkor mutatkozik meg, ha a valóságot a rejtjel-írásban látjuk. És csak egzisztenciánk valóságából látjuk, nem a puszta értelemből, mely úgy véli, hogy itt semmi értelmet nem találhat.

De az sem jogosult, hogy a valóság rejtjel-írását (a szimbólumot) a megtestesült realitásnak tartjuk, dolgoknak, melyeket megragadunk, melyekkel dolgozunk és melyeket elpusztítunk. Az objektumot, mint olyat, a tulajdonképpeni létnek tartani — ez a lényege minden dogmatikának, és a szimbólumot anyagi megtestesülésként reálisnak tartani, ez pedig a babona lényege. Mert a babona az objektumhoz való kötöttség, a hit az Átfogóban való megalapozás.

És most az Átfogóról való megbizonyosodásnak utolsó, metodológiai következménye: filozófiai gondolkodásunk törésének a tudata.

Ha megalkotjuk az Átfogót a filozófia segítségével, akkor újra tárggyá tesszük azt, ami lényege szerint nem tárgy. Ezért arra a tartós kikötésre van szükség, hogy amit szavakkal elmondunk, azt a tárgyi tartalom szempontjából fejlesszük vissza, és ilyen elmélyüléssel jussunk el az Átfogóhoz, amely a kutatásnak nem szavakban kifejezhető eredménye, hanem tudatunknak támasza. Nem tudásom, hanem létről való tudatom lett másá.

Ez minden tulajdonképpeni filozofálás alapvonása. A tárgyian meghatározott gondolkodás közegében és csak benne érhető el az ember eljutása az Átfogóhoz. Hatékonnyá teszi a tudatban létezésünknek a létben való alapját, az innen kiinduló irányítást, életünk és cselekvésünk alaphangulatát, értelmét. Megszabadít egy eleve megszabott gondolkodás bilincseitől, nem úgy hogy ezt feladja, hanem a végsőkig viszi. Nyitva

hagyja az általános filozófiai gondolatoknál a mellékajtókat, hogy megvalósulhasson a jelenben.

Hogy a lét nekünk való legyen, annak az a feltétele, hogy a lét szubjektum-objektum osztottsága a tapasztalat által a lélek számára is jelenvaló legyen. Ezért törekszünk a világosságra. Mindent, ami csak homályosan jelenvaló, tárgyi állapotban és a beteljesedő Én lényegével kell megragadni. Maga a lét is a Mindennek alapja, a kizárólagos tárgyiság formájában áll a szem előtt, mégha olyan formában is, amely — mert mint tárgyiság nem megfelelő — szétrombolja magát és a pusztulásban az Átfogó jelenvalóságának tiszta világosságát hagyja hátra.

A szubjektum-objektum osztottságának tudatossá válása, mint gondolkodó létezésünknek és az Átfogónak alapvető és benne jelenvaló állapota, adja csak meg számunkra a filozofálás szabadságát.

A gondolat minden lévőtől eloldoz. A megmerevedés zsákutcájából való visszafordulásra kényszerít. Egyben olyan gondolat, amely megváltoztat minket.

A dolgok abszolút voltának és a tárgyi ismeretelméletnek elvesztése annak a számára, aki ebben talált tartást: a nihilizmust jelenti.

Mindaz, ami a nyelv és tárgyiság által nyer meghatározottságot és ezáltal végességet, elveszti kizárólagos igényét arra, hogy valóság és igazság lehessen.

Filozófiai gondolkodásunk átmegy ezen a nihilizmuson, ami felszabadulás, a tulajdonképpeni léthez való eljutás. Lényegünk újjászületése a filozofálás által, megnöveli minden véges dolog korlátozott értelmét és értékét, az utak megkerülhetetlensége bizonyossá lesz általa, de megnyerjük azt az alapot, amelyen szabadon foglalkozhatunk ezekkel a dolgokkal. Az elvesztése a bizonyosságnak — amely csalóka volt — mely a lebegés lehetőségét adja —, ami szakadéknak tűnt, az tér a szabadság számára, a látszólagos semmi azzá válik, amiből a valóságos lét szól hozzánk.

Mai nyugati filozófia. ELTE Szöveggyűjtemény.
Tankönyvkiadó 1963.
(Az MSZMP Budapesti Bizottságának Marxizmus—Leninizmus Esti Egyeteme által készített sokszorosítás alapján.)

a francia egzisztencializmus legjelentősebb képviselője. 1905-ben született Párizsban. Középiskolai tanárként kezdte pályafutását. Katona, német hadifogoly, majd megszökik és részt vesz a francia ellenállási mozgalomban. Napjainkban is tevékenyen részt vesz a békemozgalomban.

Sartre is egyetért az egzisztencialistáknak azzal a tételével, hogy az ember az egyedüli létező. Az ember önmagát teremti. Terveket és célokat választ szabadon önmagára vonatkozóan és ezt megvalósítva önmagát valósítja meg. Az emberben a tudat, a szellem a semmi. A semmi pedig hiány, s az ebből adódó hiányérzet az emberi választás és cselekvés alapja.

Az emberi szellem az emberi szabadság, ami azt jelenti, hogy az ember el tud szakadni a világtól és saját múltjától is. Szabadsága alapján az ember szabadon választ és választásaiért teljes felelősséggel tartozik.

Sartre-nál az ember mindenekelőtt egyén, magába zárt individuum. Elismeri azonban a „Másik" ember létét is. De az „Én" és a „Másik" ember viszonyát mindig konfliktusnak tartja, mivel egymást „tárgyiasítják" és ezáltal megfosztják abszolút szubjektivitásától.

Sartre elismeri a történelmi materializmust, mint az egyetlen igaz általános társadalomfilozófiát. Úgy véli azonban, hogy azt ki kell egészíteni az egzisztencializmus egyénre, személyre vonatkozó felfogásával. Helyesli a társadalom dialektikus szemléletét is (bár dialektikája szubjektív idealista és torz), de elveti a természet dialektikáját.

Főbb művei: „A Lét és a Semmi", „A dialektikus ész kritikája". Több irodalmi alkotása van, amiben filozófiai álláspontját öltözteti művészi formába. Ilyenek pl.: „A fal", „A legyek", „Temetetlen holtak", „Az ördög és a jóisten", „Altona foglyai".

Az egzisztencializmus ellen *több oldalról emeltek kifogást:* ezekkel szemben szeretném most megvédeni. Felrótták neki először is, hogy a kétségbeesés kvietizmusára biztat, mert az összes megoldások lezárása miatt állítólag az az elképzelése, hogy a cselekvés teljes lehetetlenség ezen a világon és minden út egy szemlélődő filozófia felé vezet, ami egyébként, tekintettel a szemlélődés luxusjellegére, burzsoá filozófia.

Másfelől megrónak bennünket, azért mert az emberi aljasságot hangsúlyozzuk, mert mindenütt arra mutatunk rá, ami piszkos, ragadós, gyanús, mert nem törődünk a szépséggel, amely mindenfelől mosolyt fakaszt és nem látjuk az emberi természet napfényes oldalait s mert például a katolikus Mercier kisasszony szerint a gyermeki mosolyról is elfelejtkezünk. Másfelől halljuk a szemrehányást, hogy vétünk az emberi szolidaritás ellen, hogy az embert magányos lénynek tekintjük, nagyrészt azért, mert mint a kommunisták mondják, a tiszta szubjektivitásból indulunk ki, azaz a descartes-i *Gondolkodom*-ból, vagyis abból a pillanatból, amelyben az ember magára maradva ragadja ki önmagát, ami állítólag az egzisztencialista számára lehetetlenné teszi, hogy később visszatérjen a rajta kívülálló emberek közösségérzetéhez, akiket a *Gondolkodom*-ban nem képes elérni.

Keresztény oldalról azt vetik szemünkre, hogy tagadjuk az emberi vállalkozások komolyságát és realitását, mert az isteni parancsolatok és az örökkévalóságban lefektetett értékek megszüntetése után csupán a legszigorúbban vett öntörvényszerűség létezik, mert mindenki azt tesz, amit akar és a saját szemszögéből nem ítélheti el a többiek cselekvését és szempontjait. E különféle kifogásokra akarok ma felelni, ezért lett e kis fejtegetés címe: humanizmus-e az egzisztencializmus.

Sokan csodálkozni fognak azon, hogy itt humanizmusról beszélünk. Mindenesetre már most előrebocsáthatjuk, hogy az egzisztencializmus alatt olyan tant értünk, amely lehetővé teszi az emberi életet és amely azt is hirdeti, hogy minden igazság és cselekvés emberi környezetet és alanyiságot implikál. Nemrégiben hallottam egy hölgyről, aki így mentegette magát, amikor idegességében valami durvaságot mondott: azt hiszem, egzisztencialista leszek. Ezek szerint a rútságot egybeolvasztják az egzisztencializmussal: ezért mondják ki, hogy naturalisták vagyunk és ha azok vagyunk, igazán csodálatos, hogy sokkal nagyobb rémületet és botrányt okozunk, mint amilyet a tulajdonképpeni naturalizmus kelt fel manapság.

Van, aki nyugodtan zsebrevág olyan Zola-regényt, mint a „A föld", de azonnal a hányás környékezi, ha elolvas egy egzisztencialista regényt; az, aki közmondások bölcsességének alapján áll — ami igen szomorú — bennünket még szomorúbbnak talál. Pedig van-e lehangolóbb, mint az a mondás: „Minden szentnek maga felé hajlik a keze", vagy „Bánj jól a parasztttal, be nem áll a szája, szorongasd a torkát, emléked is áldja"? Ismerjük az idevágó közhelyeket, amelyek mindig ugyanazt hirdetik: nem kell harcolni a fennálló hatalom ellen, nem kell harcolni az erőszak ellen, nem kell állapotunkat meghaladó munkába fogni, minden cselekedet, mely nem hagyományhoz igazodik, romantika, minden kísérletnek, mely nem bevált tapasztalatra támaszkodik, bukás a vége és a tapasztalat azt mutatja, hogy az emberek folyton lefelé haladnak, hogy szilárd szervezet szükséges az összefogásukra, különben kész az anarchia. És mégis ezeket a szomorú közhelyeket verkliző, minden többé-kevésbé visszatetsző cselekvést emberinek minősítő, realista sanzonokkal töltekező emberek azok, akik sötétnek tartják és elítélik az egzisztencializmust, úgy, hogy valósággal arra gondolok, hogy nem is annyira pesszimizmusunk, mint optimizmusunk fáj nekik. Vajon az általam fejtegetésre kitűzött doktrínában nem ez-e éppen a félelmetes, hogy választási lehetőséget biztosít az embernek? Ha meg akarjuk tudni, újra meg kell vizsgálnunk a kérdést szigorú filozófiai alapokon. *Mit nevezünk egzisztencializmusnak?*

Sokan használják ezt a szót, de a legtöbben zavarban volnának, ha meg kellene mondaniok, milyen alapon, mert mióta divatba jött, szívesen mondják zenészre is, vagy festőre is. A Clartés egyik cikkírójának aláírása: az *Egzisztencialista* és alapjában a szó jelentése annyira kibővült, hogy már szinte semmit sem jelent. Úgy látszik, a szürrealizmuséhoz hasonló avantgardista doktrína híján, a botrányra éhes és nyughatatlan emberek ehhez a filozófiához folyamodnak, amely egyébként e téren semmiképpen nem szolgálja őket; az igazság az, hogy ez a legkevésbé megbotránkoztató, a legszigorúbb tanítás, mely kizárólag szakemberek és filozófusok számára készült. Mindamellett könnyen definiálható. A dolgokat az bonyolítja, hogy két egzisztencialista iskola van: először a keresztény, akik közé Jaspers-et és Gabriel Marcelt számítom; azután az ateista egzisztencialisták, akik közé Heidegger tartozik a francia egzisztencialistákkal és magammal együtt. Közös vonásuk csupán az, hogy úgy vélik, az egzisztencia megelőzi az esszenciát, vagy másként, hogy a kiindulópont a szubjektivitás. Mit is kell értenünk ez alatt? Ha valamilyen előállított tárgyat, például egy kést, vagy papírvágót veszünk szemügyre, ezt a tárgyat egy kézműves készítette, akit valamilyen fogalom vezetett; a papírvágó fogalmához és azonkívül egy előzetes készítési technikához igazodott, amely nem más, mint valamiféle utasítás. Így, tehát a papírvágó egyszersmind egy bizonyos módon készült tárgy, amelynek ugyanakkor meghatározott haszna van és elképzelhetetlen, hogy valaki papírvágókést gyártson, anélkül, hogy tudná, mire lesz az jó!

Azt mondjuk tehát, hogy a papírvágót illetően az esszencia — azaz az előállítást és meghatározást lehetővé tevő utasítások és tulajdonságok együttese — megelőzi az egzisztenciát és ily módon az előttem fekvő papírvágó vagy könyv jelenléte determinált. Egy *technikai világszemlélettel*

van tehát így dolgunk, amely szerint elmondhatjuk, hogy az előállítás megelőzi az egzisztenciát. Mikor teremtő istent képzelünk, többnyire felsőbbrendű kézművessel azonosítjuk és bármely tanra gondolunk is, legyen az mondjuk Descartes-é, vagy Leibnizé, mindig elfogadjuk, hogy az akarat többé-kevésbé az értelmet követi, vagy legalábbis kíséri és hogy az isten lelkében élő ember fogalmát az iparos lelkében meglevő papírvágófogalomhoz lehet hasonlítani; az isten az embert egy elképzelés és különféle eljárások szerint hozza létre, pontosan úgy, ahogy a kézműves meghatározás és technika alapján gyártja a papírvágót. Így az egyéni ember egy bizonyos fogalmat valósít meg, amely benne van az isten értelmében. *A 18. század ateista filozófiájában az isten fogalmát kiküszöbölik,* de ugyanakkor megtartják azt a gondolatot, hogy az esszencia megelőzi az egzisztenciát. Ezt az eszmét majdnem mindenütt megtaláljuk: Diderot-nál, Voltaire-nél, sőt Kantnál is. *Az ember emberi természettel rendelkezik:* az az emberi természet, amely az ember-fogalom, minden embernél feltehető, ami azt jelenti, hogy minden ember sajátos példája egy egyetemes fogalomnak, az ember fogalmának. Kantnál ebből az egyetemességből az következik, hogy az erdei ember, a természeti ember éppúgy, mint a városi polgár ugyanazon meghatározás alá esik és ugyanolyanok az alaptulajdonságaik. Így tehát az ember esszenciája itt is megelőzi ezt a történeti egzisztenciát, amellyel a természetben találkozunk.

Összefüggőbb ennél az általam képviselt *ateista egzisztencializmus.* Azt vallja, ha nincs az isten, legalább van egy lény, akinél az egzisztencia megelőzi az esszenciát, egy lény, aki van, mielőtt bármily fogalom definiálhatná létezését és hogy ez a lény az ember, vagy amint Heidegger mondja, az emberi realitás. Mit jelent itt, hogy az egzisztencia megelőzi az esszenciát? Azt, hogy az ember először létezik, önmagára talál, feltűnik a világban és csak azután definiálja önmagát. Az egzisztencialista szemlélet szerint az ember kezdetben semmi: ez az oka, hogy nem definiálható. Csak később válik azzá és lesz olyanná, amilyenné önmagát alakítja. Így tehát nincsen emberi természet, minthogy nincs isten annak elképzelésére. *Csak az ember van* és nem csupán úgy, ahogy önmagát elképzeli, hanem amilyennek akarja és ahogy az egzisztencia utáni törekvés szerint akarja önmagát; *az ember semmi más, mint amivé önmagát teszi.* Ez az egzisztencializmus első alapelve. Ezt szubjektivitásnak is nevezik és e címen ítélnek is el miatta bennünket. Ám mi egyebet mondunk mi ezzel, mint hogy az emberben nagyobb méltóság van mint a kőben, vagy az asztalban? Mert azt mondjuk, hogy az ember először létezik, azaz, hogy az ember először az a valami, ami a jövő felé veti magát és ami tudatában van az önmaga jövőbe vetítésének. Az ember először a terv, mely szubjektíve megéli önmagát; terv és nem moha, rothadás, vagy kelvirág; semmi sem létezik a terv előtt: a mennyországban sincsen semmi és *az ember először azzá lesz, amivé kitervelte.* Nem azzá, ami akar lenni. Mert akaraton rendesen tudatos elhatározást értünk, amely legtöbbünknél csak később követi azt, amivé magunk tettük önmagunkat. Akarhatok párttag lenni, könyvet írni, megházasodni; mindebben csak egy olyan választás nyilatkozik meg, amely eredetibb, spontánabb, mint amit akaratnak neveznek. De ha az egzisztencia valóban megelőzi az esszenciát, felelősek

vagyunk azért, amik vagyunk. Tehát az egzisztencializmus első ténykedése az, hogy az embert birtokába helyezi annak, ami, és hogy *reá háritja létének teljes felelősségét.* És azzal, hogy az ember felelős önmagáért, nem azt akarjuk mondani, hogy szorosan vett egyéniségéért felelős, hanem, hogy felelős minden emberért. A szubjektivizmus kifejezésnek két értelme van és ellenfeleink ki is használják ezt a kétértelműséget. A szubjektivizmus egyfelől azt jelenti, hogy *az egyén önmagát választja,* másfelől, hogy az ember képtelen túllépni az emberi szubjektivitást. Ez a második jelentés az egzisztencializmus igazi értelme. Mikor azt mondjuk, hogy az ember önmagát választja, arra gondolunk, hogy mindegyikünk önmagát választja, de ezzel együtt arra is, hogy önmagával együtt választja egyúttal az összes többi embereket is. És valóban, semmit sem tehetünk anélkül, hogy az általunk megvalósítandó ember kialakításán munkálkodva egyúttal meg ne valósítanók az embernek egy olyan képét, amilyennek szerintünk lennie kell. Az ilyen — vagy amolyan — lét választásával egyszersmind azt is megerősítjük, hogy választásunknak értéke van, mert a roszszat nem választhatjuk soha; mi mindig csak a jót választjuk és semmi sem lehet számunkra jó, anélkül, hogy ne volna mindenkinek az. De ha másrészt az egzisztencia megelőzi az esszenciát és ha létezni is akarunk ugyanakkor, mikor képünk kialakításán dolgozunk, ez a kép mindenkire nézve és egész korunkra nézve érvényes lesz. Így felelősségünk jóval nagyobb, mint gondolnánk, mert az egész emberiséget elkötelezi. Ha munkás vagyok és választásom inkább keresztény szakszervezetre esik, mint a kommunista pártra, ha ezzel a csatlakozással azt akarom kifejezni, hogy alapjában véve a megadás az emberhez illő megoldás, hogy az ember országa nem e világból való, akkor nemcsak az én egyéni esetemet kötelezem el: a megadást mindenkiért vállalom, tehát *ténykedésem az egész emberiséget elkötelezi.* És ha egyénibb esetet véve, meg akarok házasodni, gyermekeket nevelni, még ha házaspáromat csupán anyagi helyzetem, szenvedélyem, érzéki vágyam hozza is létre, ezzel nem csupán a maga nevében, hanem az egész emberiség nevében a monogámia mellett foglalok állást. Tehát *felelős vagyok magamért és mindenkiért* és egy képet alkotok arról az emberről, akit választottam; és önmagamat választva az embert választom. Így lehetőség nyílik annak megértésére, mit jelentenek az oly, kissé fellengzős szavak, mint rettegés, elhagyatottság, kétségbeesés. Mint látni fogják, ez igen egyszerű. Először is, mit jelent a rettegés? Az egzisztencialista szívesen mondja, hogy az ember csupa rettegés. Ez a következőt jelenti: Az ember, aki elkötelezi magát és tudatában van annak, hogy nem csupán olyan lény, amilyennek választotta magát, hanem egyúttal törvényhozó is, aki önmagával együtt az emberiséget is választja, nem menekülhet teljes és mélységes felelősségének érzetétől.

Természetesen igen sok ember nem érez *rettegést:* de állítjuk, hogy ezek leplezik rettegésüket és menekülnek előle; természetesen sokan azt hiszik, hogy cselekvéseik csak saját nevükben történnek és arra a kérdésre: mi lenne, ha mindenki így tenne?, vállat vonva azzal felelnek: nem mindenki tesz így. De igazság szerint mindig fel kell tennünk magunkban a kérdést: mi lenne, ha mindenki így cselekedne?

— És ettől a nyugtalanító gondolattól nem lehet bizonyos *rosszhisze-*

műség nélkül megszabadulni. Aki hazugságát azzal mentegeti: nem mindenki tesz így, az nincs jóban a lelkiismeretével, mert a hazudozás egyetemes értékkel ruházta fel a hazugságot. Az elleplezett rettegés pedig utat tör magának. Ezt a rettegést nevezte Kierkegaard Ábrahám-rettegésnek. Ismerik a történetet: Egy angyal megparancsolja Ábrahámnak, hogy áldozza fel a fiát; minden rendben van, ha valóban angyal volt az, aki eljött és kijelentette: te Ábrahám vagy és fel fogod áldozni a fiad. De előbb mindenki felvetheti a kérdést: csakugyan angyal-e ez és csakugyan Ábrahám vagyok-e én? Mi a bizonyíték? Volt egy őrült nő, aki hallucinált: Telefonon parancsokat adtak neki. Az orvos megkérdezte: „De hát ki beszél Önnel?" „Azt mondta, hogy ő az isten", volt a felelet. És csakugyan, mi volt a bizonyíték, hogy az isten? Ha angyal érkezik hozzám, mi bizonyítja, hogy angyal? És ha hangokat hallok, mi bizonyítja, hogy az égből jönnek és nem a pokolból, vagy a tudatalattiból, esetleg egy beteges állapotból? Ki bizonyítja be, hogy nekem szólnak? Ki bizonyítja, hogy én vagyok a kiválasztott arra, hogy az én emberszemléletemet és választásomat írjam elő az emberiségnek? Sohasem fogok meggyőző jelre, vagy bizonyítékra találni. Ha hang szól hozzám, mindig én döntöm el, hogy a hang az angyalé, ha egy tettet jónak látok, saját választásom alapján mondom, hogy a tett inkább jó, mint gonosz. Semmi sem választ ki arra, hogy Ábrahám legyek és mégis percenként kénytelen vagyok cselekvésemmel példát mutatni. Minden úgy történik, mintha minden ember esetében az egész emberiség az ő cselekvését figyelné és ahhoz akarna igazodni. És minden ember elmondhatja magában: csakugyan nekem van-e jogom úgy cselekedni, hogy az emberiség az én tetteimhez igazodjon? És ha nem mondja, akkor leplezi rettegését. Ez a rettegés nem olyan, amely kvietizmushoz, tétlenséghez vezetne. Egyszerűen rettegésről van szó, amelyet mindenki ismer, akit már terhelt felelősség. Mikor például egy katonai parancsnok magára veszi egy támadás felelősségét és a halálba küld egy bizonyos számú embert, ő választja, hogy ezt tegye és alapjában véve ő egyedül választ. Vannak kétségkívül felsőbb helyről jövő parancsok, de ezek túl általánosak és ő az, akinek az értelmezésére van szükség, amelytől tíz, tizennégy, vagy húsz ember élete függ. Amíg elhatározásra jut, lehetetlen, hogy ne érezzen rettegést. Ezt minden vezető helyen álló ember ismeri. Ez *nem tartja őket vissza a cselekvéstől,* ellenkezőleg: ez maga cselekvésük előfeltétele, mert feltételezi, hogy több lehetőséggel számolnak, s amikor kiválasztanak egyet, tisztában vannak vele, hogy csak azért van értéke, mert a választás rá esett. És látni fogjuk, hogy ez a fajta rettegés, amelyet az egzisztencializmus hirdet is, azonfelül még az általa elkötelezett emberekkel szemben fennálló közvetlen felelősségben is leli magyarázatát. Nem függönyként választ el bennünket a cselekvéstől, hanem maga is a cselekvéshez tartozik. És amikor Heidegger kedvelt kifejezését, az elhagyatottságot említjük, csupán azt akarjuk mondani, hogy nincs isten, s hogy ebből teljességgel le kell vonni a következtetéseket. Az egzisztencialista nagyon ellene van egyfajta laikus erkölcsiségnek, amely a lehető legkisebb költséggel igyekszik kiküszöbölni az istent. Mikor 1880 körül francia professzorok megpróbáltak *laikus erkölcstant* gyártani, körülbelül ezt mondták:

Isten haszontalan és költséges hipotézis, ámde az erkölcs, a társadalom, a civilizált világ érdekében szükséges, hogy bizonyos értékeket komolyan vegyünk és a priori létezőknek tartsunk; a priori kötelező kell hogy legyen a becsületesség, az igazmondás, a feleség megverésének mellőzése, a gyermeknevelés stb., stb.... Egy kis művet alkotunk tehát, amely lehetővé teszi majd annak megmutatását, hogy ezek az értékek csakugyan megvannak, felírva a mennyországban, bár egyébként isten nem létezik. Másszóval, és azt hiszem ez a tendencia van meg mindabban, amit Franciaországban *radikalizmusnak* neveznek, semmi nem változik, ha nincs is isten; nyugodtan megmaradnak a régi normák, mint becsületesség, haladás, humanizmus és isten elavult hipotézis lesz, amely nyugodtan és önmagától pusztul el. Ezzel szemben az egzisztencialista úgy véli, nagyon kínos, hogy isten nem létezik, mert vele együtt megszűnik minden lehetőség, hogy érzékfölötti régiókban találjunk érzeteket; nem létezhetik a priori jó, minthogy elgondolására nincsen végtelen és tökéletes tudat, nincsen sehol megírva, hogy a jó létezik, hogy becsületesnek kell lenni, hogy nem kell hazudni, mivel olyan sokan mozgunk, ahol semmi sincs, csupán emberek. *Dosztojevszkij* írta: „Ha Isten nem létezne, minden szabad volna".

Ez az egzisztencializmus kiindulópontja. Valóban, minden meg van engedve, ha isten nem létezik, ebből következik az ember elhagyatottsága, mert nincsen lehetősége megkapaszkodni sem önmagában, sem önmagán kívül. Először sincs számára bocsánat. Ha az egzisztencia valóban megelőzi az esszenciát, sohasem alkalmazhatjuk magyarázatképpen a megadott és kötött emberi természetet; más szóval megszűnik a determinizmus: az ember szabad, az ember a szabadság. Ha másfelől isten nem létezik, nem lesznek előttünk magatartásunkat szentesítő értékek és előírások. Így hát az értékek fényes birodalmában sem előttünk, sem mögöttünk nincs számunkra sem mentség, sem igazolás.

Egyedül vagyunk, könyörtelenül. Ezt fogom azzal kifejezni, hogy *az ember szabadságra ítéltetett.* Ítéletről beszélek, mert nem ő teremtette önmagát, de máskülönben mégis szabad; mert kitaszítva a világba, minden tettéért felelős. Az egzisztencialista nem hisz a szenvedély hatalmában. Soha nem gondol arra, hogy egy szép szenvedély olyan, mint a pusztító ár, mely végzetszerűen bizonyos cselekvések felé sodorja az embert és ezzel mentségére szolgál. Úgy gondolja, hogy az ember felelős szenvedélyéért. Az egzisztencialista arra sem fog gondolni, hogy az ember segítő kezet találhat a földön egy adott jelben, amely útbaigazíthatja, mert arra gondol, hogy az ember önmaga betűzi ki a jelt, úgy, ahogy neki tetszik. Azt gondolja tehát, hogy az ember minden támasz és segítség nélkül kénytelen percenként kigondolni az embert. Ponge mondja egyik igen szép cikkében: *„Az ember jövője az ember".* Ez tökéletesen igaz. De ha ezen azt értenők, hogy ez a jövő meg van írva az égben, hogy isten látja, akkor tévednénk, mert az még csak nem is lenne jövő. Ha pedig úgy értelmezzük, hogy bárki is az illető ember, egy jövő megteremtéséről van szó, a rá váró szűz jövőről, akkor helyes a kifejezés. De akkor az ember elhagyatott. Példaként, hogy jobban lehetővé tegyem az *elhagyatottság* megértését, az egyik tanítványom esetét fogom előadni, aki a következő helyzet-

ben keresett fel: apja összeveszett az anyjával és másképpen is a németekkel való együttműködés felé hajlott, bátyját megölték az 1940-es offenzívában és ez a kissé primitív, de nemes érzületű fiatalember bosszút akart állni érte. Anyja egyedül élt vele: férje árulása és idősebb fiának halála teljesen összetörte és csak kisebbik fiában talált vigasztalást. Ez a fiatalember ebben a pillanatban választhat a között, hogy Angliába megy és beáll a Szabad Francia Hadseregbe — azaz elhagyja anyját —, vagy hogy anyjával marad és őt támogatja. Tisztában volt azzal, hogy az asszony csak érte él és hogy távolléte — esetleg halála — a kétségbeesésbe taszítaná. Azzal is tisztában volt, hogy valójában minden anyjáért végzett tényked ése gyümölcsöző, amennyiben életének fenntartására szolgál, míg mindaz, amit útja a harc érdekében tesz, kétes kimenetelű, terméketlen, haszontalan lehet: például Angliába indulva meghatározatlan időre fogságba kerülhet valahol Spanyolországban, amerre útja visz, lehet, hogy megérkezik Angliába, vagy Algírba, ahol bedughatják egy irodába firkásznak. Ezek szerint két igen eltérő cselekvéstípus állott előtte: az egyik konkrét és azonnali, de csak egy egyénre irányzott; a másik, amely egy összehasonlíthatatlanul tágabb összességre, egy nemzeti kollektívumra vonatkozott, de amely éppen ezért bizonytalanabb volt és amely útközben félbe is szakadhatott. És ugyanakkor *kétfajta erkölcs* között habozott. Egyfelől az egyéni rokonszenv és áldozatkészség; másfelől egy tágabb morál, amelynek eredményessége azonban már kétségesebb. Választani kellett a kettő közül. Ki segíthetett a választásban? A keresztény tanítás azt mondja: legyetek irgalmasak, szeressétek felabarátaitokat, hozzatok áldozatokat másokért, válasszátok a meredek utat stb., stb.... De melyik a meredek út? Az anyát, vagy a bajtársat kell-e testvérünkként szeretni? Minek nagyobb a haszna, ha vaktában egy együttesben harcolunk, vagy ha teljes meghatározottsággal egy meghatározott lényt segítünk? Ki tud erről *a priori* dönteni? Senki. Egy írott erkölcs sem tudja megmondani. A kanti erkölcs azt mondja: sohasem eszköznek, mindig célnak tekintsed a többieket. Nagyon helyes, ha az anyám mellett maradok, célnak és nem eszköznek tekintem, de épp emiatt az a veszély fenyeget, hogy eszköznek fogom tekinteni azokat, akik harcolnak körülöttem és viszont, ha a harcosokhoz csatlakozom: őket tekintem célnak, emiatt anyám forog abban a veszélyben, hogy eszköznek tekintsem. Ha az *értékek* határozatlanok és ha mindig túl tágasak az általuk vizsgált preciz és konkrét esethez képest, végül is csak ösztöneinkre hagyatkozhatunk. Ez a fiú is ezt próbálta tenni és amikor találkoztam vele, ezt mondta: tulajdonképpen egyedül az *érzelem* számít, azt kellene választanom, ami valójában egy meghatározott irányba vezet. Ha úgy érzem, hogy eléggé szeretem az anyámat ahhoz, hogy feláldozzak érte minden egyebet — bosszúszomjamat, tett- és kalandvágyamat ,— akkor mellette maradok. Ha ellenben úgy érzem, hogy anyám iránti szeretetem nem elég erős, akkor elutazom. De hogy lehet egy érzelem értékét meghatározni? Mi adta meg az anya iránti érzelem értékét? Éppen az, hogy miatta ittmaradt. Kijelenthetem, hogy eléggé szeretem valamelyik barátomat ahhoz, hogy feláldozzak érte valamilyen összeget; de ezt csak akkor mondhatom, ha meg is tettem. Kijelenthetem; eléggé szeretem anyámat ahhoz, hogy mellette maradjak, akkor ha mellette maradtam.

Ennek a vonzalomnak az értékét csak akkor tudom meghatározni, ha valamit tettem, ami szentesíti azt és definiálja. Ám, minthogy e vonzalomban keresem tettem igazolását, azt veszem észre, hogy circulus vitiosusba jutottam. Másfelől Gide jegyezte meg igen helyesen, hogy a megjátszott érzelmet csaknem lehetetlen megkülönböztetni az átélt érzelemtől; körülbelül mindegy, ha úgy döntök, hogy szeretem az anyámat, amikor mellette maradok, vagy eljátszom egy komédiát és ennek következtében maradok anyám mellett. Másszóval *az érzelem cselekedeteinken épül fel;* nem kérhetek tehát tőle útmutatást, hogy hozzáigazodjam. Ez azt jelenti, hogy sem magamban nem kereshetem a cselekvésre ösztönző autentikus állapotot, sem a moráltól nem kérhetek fogalmakat, melyek lehetőséget adnak a cselekvésre. De reméljük — fogják mondani —, hogy legalább valamilyen professzorhoz fordult tanácsért. De ha pl.: paptól kér az ember tanácsot és ezt meg ezt a papot választja, már kezdetben többé-kevésbé tudja, mit fog tanácsolni.

Vagy másképpen: ha tanácsadót választunk, azzal is *magunkat kötelezzük el.* Ezt bizonyítja, hogy ha valaki keresztény, ezt fogja javasolni: forduljon a paphoz tanácsért. De a papok között vannak németbarátok, attentisták és ellenállók. Melyiket kell választani? És ha a fiatalember ellenálló, vagy németbarát papot választ, ezzel már határozott afelől is, miféle tanáccsal fogják ellátni. Így tehát, mikor eljött hozzám, már tudta, mit fogok felelni és én csak egy feleletet adhattam: Ön szabad, válasszon, azaz gondolja ki a jövőt. *Semmilyen általános jellegű morálból nem kaphat választ* arra, mi a teendője; nincsenek adott jelek a világon. A katolikusok azt felelik, hogy vannak. Tegyük fel, hogy igen; akkor is én vagyok mindenesetre, aki megválasztom az értelmüket. Fogságom alatt megismertem egy eléggé figyelemre méltó férfit, aki jezsuita volt és aki a következőképpen lépett be a rendbe: néhány fájdalmas kudarcban volt része; még gyermek volt, mikor apja meghalt és nagy szegénységben hagyta őt; ezután ösztöndíjas lett, egy papi intézetben, ahol folyton éreztették vele, hogy csak kegyelemből tűrik el; később nem tudott megszerezni bizonyos, gyermekszemmel igen fontos elismerő dicséretet; aztán, 18 éves kora körül kudarcot vallott egy érzelmes kalandban: végül, 22 éves korában nem sikerült felvétele a katonaiskolába, ami önmagában véve gyerekes dolog, de ebből lett az a vízcsepp, amelytől betelt a pohár. Ez a fiatalember tehát azt gondolhatta, hogy minden téren kudarcot vallott; ez volt a jel, de minek a jele? Az elkeseredésbe vagy a kétségbeesésbe menekülhetett. De önmaga számára igen ügyesen úgy ítélt, hogy a jel szerint ő nem világi viadalokra született és hogy kizárólag a vallás, a szent élet és a hit győzelmei, lesznek számára hozzáférhetők. Ezért mindenben isten szavát látta és belépett a rendbe. Ki előtt nem világos, hogy a jel értelmét egyedül ő döntötte el? E sorozatos kudarcokból más következtetést is lehetett volna levonni: pl.: hogy jobban teszi, ha elmegy ácsnak, vagy forradalmár lesz belőle. Tehát az értelmezés felelőssége teljes súlyával őrá nehezedik. Az elhagyatottság hozza magával, hogy lényünket mi magunk választjuk. Az elhagyatottság jár együtt a szorongással.

Ami a *kétségbeesést* illeti, ennek a kifejezésnek az értelme rendkívül egyszerű. Azt akarja jelenteni, hogy csupán az akaratunktól függő dol-

gokra számíthatunk, vagy a cselekvésünket lehetővé tevő valószínűségek együttesére. Ha akarunk valamit, mindig valószínűségi elemekkel számolunk. Számíthatok egyik barátom megérkezésére, aki vasúton vagy villamoson utazik; ez feltételezi, hogy a vonat a megadott időben érkezik be vagy, hogy a villamos nem fog kisiklani. A lehetőségek keretein belül maradok, de szigorúan csak addig számolhatok velük, ameddig cselekvésünk magába foglalja a lehetőségek együttesét. Mihelyt az általam tekintetbe vett lehetőségek nem szigorúan részesek cselekvésemben, nem szabad törődnöm velük, mert nincs isten és eltökélés, amely a világot és lehetőségeit akaratomhoz tudná igazítani. Mikor Descartes arról beszélt, hogy „Inkább önmagunkat győzzük le, mint a világot", tulajdonképpen ugyanezt akarta leírni: a remény nélküli cselekvést. A marxisták, akikkel erről beszéltem, azt felelik: tevékenységében, amelynek természetes véget fog vetni a halál, számíthat a többiek támogatására.

Ezek szerint számításba kell venni azt, amit majd a többiek tesznek máshol, Kínában vagy Oroszországban, hogy segítsenek és egyúttal azt is, amit majd később tesznek, ha meghalt, hogy ők vegyék át a cselekvést és beteljesülésként a forradalom felé vezessék. Sőt, kötelessége minderre számítani, különben immorálissá válik. Először is azt feleltem, hogy mindig számítani fogok a küzdő bajtársakra, addig a pontig, ameddig ezek velem együtt részesei egy megragadott és közös küzdelemnek, egy általam ismert és többé-kevésbé ellenőrizhető párt, csoport egységének, amelyben én is harcolok és amelynek minden percben ismerem az irányzatát. Ha e pillanatban számíthatok a párt egységére és akaratára, ez ugyanolyan, mintha arra számítanék, hogy a villamos pontos időben megérkezik, vagy hogy a vonat nem fog kisiklani. De tisztán az emberi jóság, vagy a társadalmi javak iránt való emberi érdeklődés alapján nem számíthatok olyanokra, akiket nem ismerek, tekintve, hogy az ember szabad és, hogy *nem vehetem alapul az emberi természetet, amely nem létezik.* Nem tudom, mi lesz az orosz forradalommal: csodálhatom, s mintaszerűnek tarthatom, amennyiben ma azt bizonyítja, hogy a proletariátus olyan szerepet játszik Oroszországban, mint a világon másutt sehol. De azt nem állíthatom, hogy ez szükségképpen a proletariátus győzelméhez vezetne; arra kell szorítkoznom, amit látok: nem bízhatok abban, hogy küzdő bajtársaim halálom után átveszik munkámat és azt végső tökélyre fejlesztik, mert ezek az emberek szabadok és holnap szabadon fognak dönteni arról, hogy mi legyen az ember; holnap, a halálom után, lehetnek emberek, akik a fasizmus megvalósítása mellett döntenek, és a többiekben lehet annyi gyávaság és gyámoltalanság, hogy ezt megengedik; ebben a percben a fasizmus lesz az emberi igazság és akkor úgy kell nekünk; valójában a dolgok azzá lesznek, amivé az ember akarja. Azt jelentse-e ez, hogy át kell magam adnom a kvietizmusnak? Nem. Először is *el kell magam köteleznem,* s azután dolgozhatom úgy, ahogy a régi mondás tartja: „Ahhoz, hogy munkához lássak, nem szükséges remény". Ezzel nem azt mondom, hogy egy pártba sem kell belépnem, hanem, hogy nem lesznek illúzióim és megteszem, ami tőlem telik. Feltehetem pl. a kérdést: elérkezik-e valaha a kollektivizmus, mint olyan? Erről semmit sem tudok, csak azt tudom, hogy lehetőségeimhez képest mindent megteszek, ami előmozdítja elérke-

zését; ezen felül semmi másra nem számíthatok. A kvietizmus azok magatartása, akiknek ez a jelszavuk: mások megtehetik azt, amit én nem tudok. Az általam ismertetett tanítás a *kvietizmus teljes ellentéte,* minthogy azt vallja, hogy csak a cselekvésben van realitás; sőt ezen is túl még hozzáteszi: az ember és terve azonosak, és az ember csak annyiban él, amennyiben megvalósítja önmagát, tehát semmi más, mint cselekvésének együttese, semmi más, mint az élete. Ezek alapján megérthetjük, miért kelt rémületet doktrínánk bizonyos emberekben. Ezek ugyanis gyakran csak egyféleképpen tudják elviselni nyomorúságukat, mégpedig, ha azt képzelik: a körülmények ellenem dolgoztak, sokkal többet érek, mint ami vagyok, igaz ugyan, hogy nagy szerelemben vagy mély barátságban sohase volt részem, de csak azért, mert nem találkoztam olyan férfival vagy nővel, aki méltó lett volna rá; nem írtam jó könyveket, de csak azért, mert nem volt rá időm, nem voltak gyerekeim, akikért áldozatot hozhattam volna, de nem találtam meg azt a férfit, akivel összefűzhettem volna az életem. Így maradt meg bennem felhasználatlanul, teljesen életképes állapotban sok-sok hajlam, készség és lehetőség, amelyek olyan értékkel ruháznak fel, amelyet nem tesz lehetővé ténykedéseim egyszerű sorozata. Ám, az egzisztencialista szemében valóban csak az a szerelem létezik, amely megalkotta magát, csak olyan szerelmi lehetőség, amely szerelemben nyilatkozik meg: csak olyan zseni, mely műalkotásokban fejeződik ki: Proust zsenialitása nem más, mint összes művei; Racine zsenije tragédiáinak sorával egyenlő és rajta kívül nincsen semmi más: miért tartanók lehetőnek, hogy Racine még egy tragédiát is írhatott volna, mikor nem írt? *Az ember az, amit cselekszik.* Az ember nekivág az életének. Kirajzolja arculatát és ezen az arcon kívül nincsen semmi. Persze, hogy ez a gondolat rosszul esik azoknak, akiknek nem sikerült az életük. De másfelől megérteti az emberekkel, hogy csak a valóság számít, hogy csupán az álmok, a várakozás, a remény alapján az embert csak csalódott ábrándnak, elvetélt reménynek, hasztalan várakozásnak lehet tekinteni; azaz, hogy ezek alapján csak negatíve lehet őt meghatározni, pozitíve nem; de ha azt mondjuk: *„nem vagy más, mint az életed"*, ebből mégsem következik, hogy a művészt csupán alkotásaiból fogjuk megítélni, ezenkívül pontos képének megalkotásához még ezer más dolog is hozzátartozik. A mi álláspontunk az, hogy az ember csupán a ténykedések egy sorozata, hogy ő a ténykedéseket alkotó viszonyok summája, szervezettsége és együttese. Ilyenformán tulajdonképpen *nem is pesszimizmusunk,* hanem egy bizonyos *optimista keménység* miatt kapunk bírálatot. Ha az emberek kifogásolják regényeinket, amelyekben gerinctelen, gyenge, gyáva és sokszor egyenesen gonosz lényeket írunk le, ezt nem csupán azért teszik, mert ezek a regényalakok gerinctelenek, gyengék és gyávák, vagy gonoszok, mert ha ezek — mint Zola, mi is azt mondanók, hogy az átöröklés, a környezet, a társadalom, organikus vagy lélektani determinizmus miatt ilyenek, akkor az emberek megnyugodva jelentenék ki: nem tehetünk róla, csakugyan ilyenek vagyunk: de ha az egzisztencialista gyáva embert ír le, azt állítja, hogy az felelős a gyávaságáért. Nem azért olyan, mert a szíve, tüdeje vagy az agyveleje gyáva, nem azért, mert fiziológiai organizmusa ezt hozza magával, hanem mert tetteivel gyávának alkotta meg magát. Nin-

csen gyáva lelkialkat, ideges alkatú emberek vannak, lassú vérűek, amint az egyszerű nép mondja, vagy vannak gazdag lelki összetételű emberek, de azért még senki sem lesz gyáva, mert a vére kissé lassabban kering, minthogy a gyávaságot a lemondás vagy a meghátrálás teszi; a lelkialkat nem cselekedet; a gyáva cselekvése után lesz azzá. Az emberek azt érzik homályosan és az kelti fel rémületüket, hogy az általunk leírt gyáva ember bűnös abban, hogy gyáva. Az emberek azt akarják, hogy gyávának, hogy hősnek szülessünk. A *Chemins de la liberté* (A szabadság útjai) elleni legfőbb kifogásuk a következő: hogy lehet hős valakiből, aki ennyire gerinctelen? Ez az ellenvetés inkább nevetséges, mert azt tételezi fel, hogy az emberek hősnek születnek. Az emberek pedig alapjában véve így kívánnak gondolkozni: ne okozzon gondot, hogy gyávának születünk, bárhogyan akarjuk is, nem tehetünk semmit ellene, életünk végéig gyávák maradunk; ha hősnek születtünk, az se nyugtalanítson: egész életünkben hősök leszünk, hős módjára eszünk, s mint hősök iszunk. Az egzisztencialista azt hirdeti, hogy a gyáva önmagától az, hogy a hős önmagát teszi hőssé, a gyávának mindig lehetséges levetkőznie a gyávaságát és lehet, hogy a hős sem lesz mindig hős. Az elkötelezettség csak ha teljes, számít annak; egy különálló eset, különálló cselekvés alapján teljes elkötelezettségről nem beszélhetünk. Így, azt hiszem, megfeleltünk egy bizonyos számú kritikára, amellyel az egzisztencializmust megtámadták. Láthatjuk, hogy nem tekinthető kvietista filozófiának, mivel az embert a cselekvés által határozza meg, sem pesszimista emberábrázolásnak: nincs nála optimistább tanítás, mivel az ember sorsa önmagában van; de nem tekinthetjük a cselekvéstől elriasztó kísérletnek sem, mivel azt hirdeti, hogy csak a cselekvésben van remény és hogy az emberéletet csak a cselekvés teszi lehetővé. Ezen a síkon, látjuk, az *egzisztencializmus morálja cselekvő és a kötelezettséget hirdeti:* mindazonáltal azért is elítélnek bennünket, hogy az embert egyéni szubjektivitásának korlátai közé szorítjuk. Ezen a ponton is teljes a félreértés. A kiindulópontunk valóban az egyén szubjektivitása, mégpedig szigorúan filozófiai alapon. Nem azért, mert burzsoák vagyunk, hanem mert célunk az igazságra épített tanítás, nem pedig szép reményeket keltő, de reális alapokat nélkülöző szép elméletek szövevénye. A kiindulópontnál, a *Gondolkodom, tehát vagyok* tételén kívül más igazság nem létezhetik; ez az önmagára találó öntudat abszolút igazsága. Minden elmélet, amely az embert az önmagára találás pillanatán kívül vizsgálja, először is az igazságot szünteti meg, mert a karteziánus *Cogito*-n kívül minden tárgy csupán valószínű; és az igazság alapjait nélkülöző, csupán valószínűségekre épített tanok semmivé válva összeomlanak; csak az igazság birtokában határozhatjuk meg, mi a valószínű. Hogy tehát legyen valami igazság, abszolút igazságra van szükség; ez pedig egyszerű, mindenkinek könnyen hozzáférhető; csak az kell, hogy az ember közvetlenül megragadja önmagát.

— Másodsorban egyedül ez az elmélet ad méltóságot az embernek, egyedül ez az, amely nem tárgyként kezeli. Minden materializmusnak az az eredménye, hogy az embereket magukat is tárgyaknak, azaz meghatározott kölcsönhatások összességének tekinti, amely semmiben sem különbözik egy asztalt, széket vagy követ alkotó sajátosságok és jelenségek

szövedékétől. Mi az emberi szférát éppen az anyagi szférától különálló értékek szövedékében akarjuk megállapítani. De a *szubjektivitás*, amelyhez így mint igazsághoz eljutunk, nem szigorúan individuális szubjektivitás, mert kimutattuk, hogy a *Cogito*-ban az ember önmagán kívül embertársait is felfedezi. A *Gondolkodom* segítségével a descartes-i és kanti filozófiával ellentétben embertársaink színe előtt érjük el önmagunkat, és ők épp olyan biztosak számunkra, mint önmagunk. Tehát az ember, aki közvetlenül a *Cogito*-ban éri el önmagát, felfedezi embertársait is, mégpedig mint létezésének a feltételeit. Tisztában van vele, hogy semmi sem lehet (abban az értelemben, amely szerint azt szokták mondani, hogy valaki szellemes, gonosz vagy féltékeny), kivéve, ha a többiek is elismerik ilyennek. Magamról bármiféle igazsághoz csupán embertársaimon keresztül juthatok. A többi ember nélkül épp oly kevéssé létezhetem, mint ahogy nélkülük meg sem tudhatok magamról semmit. Ilyenképpen *önmagam belsejének felfedezése ugyanakkor embertársaimat is felfedi,* mint a velem szemben álló szabadságot, melynek csupán mellettem vagy ellenem van akarata. Így azonnal egy olyan világot ismerünk meg, amelyet inter-szubjektivitásnak neveznek, és az ember ebben a világban dönti el, mi önmaga és mik embertársai.

Ha pedig továbbá lehetetlen minden emberben megtalálni egy olyan egyetemes lényeget, amely az emberi természettel volna azonos, *az emberi létmódban* legalább van emberi egyetemesség. A mai gondolkodók nem véletlenül beszélnek szívesebben az emberi lét módjáról, mint természetéről. Létmódon többé-kevésbé világosan a priori *határainak* összességét értik, amelyek megrajzolják alapvető helyzetét a történelemben. A történelmi helyzetek változók; az ember születhetik rabszolgának, pogány társadalomban, vagy feudális főúrnak, vagy proletárnak. Az, ami nem változik, annak szükségessége, hogy benne éljen a világban, a munkájában, mások környezetében és a halandóságában. A korlátok nem szubjektívek, sem nem objektívek, vagyis inkább szubjektív és objektív oldaluk is van. Objektívek, mert mindenütt megvannak és felismerhetők; szubjektívek, mert élmények és semmivé lesznek, ha az ember meg nem éli őket, azaz létét nem határozza meg szabadon hozzájuk viszonyítva. És bár a tervek különfélék lehetnek, egyik sem lesz számomra teljesen idegen, mert mindegyik kísérlet arra, hogy áthágjam, kitoljam, tagadjam, vagy elfogadjam ezeket a határokat. Következésképp minden tervnek, még a legegyénibbnek is *egyetemes értéke van.* Az európai ember mindenki tervét, még a kínaiét, indiánét, vagy négerét is megértheti. Ez azt jelenti, hogy az 1945-ös európai egy általa felmért helyzetből ugyanúgy vetheti magát saját határai felé, mint ahogy újrakezdheti önmagában a kínai, indián, vagy afrikai tervét. Minden tervnek megvan az egyetemessége, amennyiben minden ember képes minden tervet megérteni. Ez egyáltalában nem azt jelenti, hogy az a terv egyszer s mindenkorra meghatározza az embert, hanem, hogy máskor is újra fellelhető. Mindig van módja, ahogyan egy gyermeket, idiótát, bennszülöttet, vagy idegent meg lehet érteni, feltéve, ha megvan a kellő tájékozottság. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy *az emberben megvan az egyetemesség,* amely azonban nem meghatározott, hanem úgy kell folytonosan kialakítani. Az egyetemes-

séget alakítom ki, mikor megválasztom magam; akkor is ezt teszem, mikor bármely korhoz tartozó más ember tervét megértem. A választásnak ez az abszolút jellege nem szünteti meg minden egyes korszak relativitását. Az egzisztencializmus szívügye, hogy bemutassa, hogy kapcsolódik össze a szabad *elkötelezés* abszolút jellege, amellyel minden egyes ember egyben a humánum egy bizonyos típusát is kialakítva, megalkotja önmagát (és ez az elkötelezés bármely korszakban, bárki számára megérthető), és a kulturális együttes relatív jellege, amely az ilyen választásból keletkezik; itt ki kell emelni a kartezianizmus relatív voltát és egyben a karteziánus elkötelezés abszolút jellegét. Ilyen értelemben azt is mondhatjuk, ha tetszik, hogy lélegzés, evés, alvás, vagy bármi egyéb cselekvés közben mindegyikünk az abszolútumon munkálkodik. Nincs semmi különbség a szabad lét, a tervi lét, az esszenciáját megválasztó egzisztenciabeli lét és az abszolút lét között és nincs semmi különbség az időbelileg, azaz a történelemben lokalizált abszolútum léte és az egyetemesen érthető lét között.

Ez azonban a szubjektivizmus vádjának megszüntetéséhez nem elég. Csakugyan, ez a vád több formát mutat. Az első a következő: ebben az esetben az ember bármit megtehet: és ezt különféle módokon közlik velünk. Először is anarchistaként kezelnek; aztán kijelentik: nem ítélhetik meg a többieket, mert nincs ok, hogy az egyik tervet többre becsüljétek, mint a másikat; végezetül azt is mondhatják: amit választotok, abban minden a személyen múlik, egyik kezetek adja azt, amiért színészkedve nyújtjátok a másikat. E három vád nem túl komoly. Már az első sem helyes, amely szerint bármit megtehetünk. A választás lehetséges egy bizonyos mértékben, értelemben, de *nem lehetséges egyáltalában nem választani.* Választanom mindig lehet, de látnom kell, hogy azzal is választok, ha nem választok semmit. Ez szorosan vett értelemben formalizmusnak tűnik, de nagyon lényeges, hogy az önkényes szeszélyt kiküszöböljük. Ha valóban igaz, hogy egy *adott helyzetben,* például abban, hogy nemi sajátosságokkal rendelkező lény vagyok, aki kapcsolatba léphet egy másnemű lénnyel és utódokat képes teremteni, csakugyan állásfoglalást kell választanom és ha az én esetemet elkötelező választás felelőssége egyúttal az egész emberiséget is elkötelezi, még akkor is, ha választásomban semmiféle a priori érték nem vezet, akkor ennek semmi köze sincs a szeszélyhez és ha valaki azt hiszi, hogy ebben a *gide-i acte gratuit-t* (szeszélyes, át nem gondolt cselekedet) találja fel: az nem látja a mi tanításunk és a gide-i doktrína közötti óriási eltéréseket. Gide nem ismer adott helyzetet: nála csupán a szeszély az úr. Nálunk viszont az ember egy megorganizált adott helyzetben mozog, melybe önmaga révén került bele; választásával az egész emberiséget elkötelezi és nincs módjában nem választani: vagy önmegtartóztató marad, vagy megházasodik és nem lesz gyermeke, vagy megházasodik és lesznek gyermekei; bármit is tesz azonban, nem lehetséges, hogy ne vegye magára a problémával szembeni tökéletes felelősséget. Választásában előre megalkotott értékekhez kétségkívül nem igazodik, de ezért nem lehet a szeszély elnevezéssel illetni cselekvését. Azt kell inkább mondanunk, hogy *a morális választást a művészi munka megalkotásához kell hasonlítani.*

És itt eleve világosan ki kell jelentenünk — mert ellenfeleink rosszhiszeműsége odáig megy, hogy még ezt a vádat is ránk kenik —, hogy szó sincsen esztétikai morálról. A példa, amelyet felhozok, csupán hasonlat. Ennek előrebocsátása után jutott-e már eszébe valakinek egy képen dolgozó festő láttára azt kifogásolni, hogy az nem apriorisztikus elveket követ? Hol van megírva, milyen képet kell festenie? Magától értetődőleg nincsen feltétlenül megfestendő kép; a művész belefog a képe megalkotásába és a megfestendő kép pontosan az lesz, amin dolgozik; nyilvánvaló, hogy nincsenek a priori esztétikai értékek, de vannak olyanok, melyek a kép összefüggéseiből fognak kiviláglani, azokból a kapcsolatokból, amelyek az alkotó akaratot és eredményt összekötik. Senki nem mondhatja meg, milyen lesz a holnap festészete; a festészetről csak a megalkotás után mondhatunk ítéletet. Milyen összefüggésben van ez a morállal? Ugyanazzal a teremtő helyzettel állunk szemben itt is. Műalkotással kapcsolatban soha nem beszélünk önkényről és szeszélyről. Ha Picasso valamely festményét említjük, soha nem mondjuk, hogy önkény és szeszély szülötte; nagyon világosan áll előttünk, hogy a művész festés közben tette magát olyanná, amilyen, hogy művének teljessége életébe illeszkedik.

Ugyanez a helyzet az erkölcsiség terén. A művészetben és a morálban az a közös, hogy mindkét esetben teremtés van és elgondolás. Nem tudjuk a priori eldönteni, mi a teendő.

Azt hiszem, ezt eléggé megvilágítottam annak a tanítványnak a példájával, aki tanácsért folyamodott hozzám, de hiába fordult volna útmutatásért, akár a kanti, vagy akár valamely egyéb morálhoz; a saját törvényét maga volt kénytelen kigondolni. Soha nem fogjuk azt mondani, hogy ezt az embert, akár az egyéni eljárást, a konkrét szeretetet vette erkölcsi alapul és anyja mellett maradt, akár az áldozatosság alapjára helyezkedett és Angliába szökött, cselekvésében a szeszély vezette. *Az ember önmagát alkotja meg*, előre rendelve nem létezik, *morált választva alkotja meg önmagát*, és a körülmények olyan nyomást gyakorolnak rá, hogy nem lehet meg anélkül, hogy morált ne választana. Mi az embert csupán egy elkötelezéshez viszonyítva tudjuk definiálni. Alaptalan állítás tehát, hogy választásunk indítéka az önkény és szeszély.

Másodsorban, mondják, nem ítélhetik meg a többieket. Ez részben így is van, részben pedig nem. Igaz annyiban, hogy valahányszor az ember teljes őszinteséggel és tiszta öntudattal választ magának tervet és elkötelezést, bármilyen legyen is ez a terv, máskülönben lehetetlen annál jobbat kitalálnia; igaz annyiban, hogy elvetjük a haladás babonáját; a haladásban benne van a jobbá-levés; az ember pedig változatlan; a folytonosan változó adott helyzet előtt és az adott helyzetben a választás marad. Az erkölcsi probléma azóta sem változott, mióta pl.: a szecessziós háború idején, választani lehetett a rabszolgatartók és a rabszolgaságellenesek között és ma is ugyanaz, mikor az a kérdés, hogy az MRP-re, vagy a kommunista pártra kell-e szavaznunk?

De ítéletet mondani mégiscsak lehet, mert amint mondtam, *az ember a többiek jelenlétében választ, előttük választja meg önmagát.* Először is meg lehet állapítani (és lehet, hogy ez nem értékítélet, de viszont logikailag helyes), hogy egyes választások a tévedésen, mások az igazságon

nyugszanak. Meg lehet ítélni egy embert, kimondva róla, hogy rosszhiszemű. Ha az ember adott helyzetének meghatározására a teljesen szabad, kifogás és segítség nélküli választást vettük igénybe, akkor minden ember rosszhiszemű, aki kifogásképpen szenvedélyeire hivatkozik, vagy determinizmust fabrikál. Azt az ellenvetést lehetne tenni: de miért ne választhatná ki valaki rosszhiszeműleg önmagát? Erre a feleletre azzal válaszolok, hogy nem óhajtom magatartását erkölcsi alapon megítélni, hanem tévedésnek nyilvánítom rosszhiszeműségét. A logikai ítélet alól így sem lehet kibújni. *A rosszhiszeműség* nyilvánvalóan hazug, mert eltussolja az elkötelezés tökéletes szabad voltát. Ugyan e téren azt is kimondhatom, hogy rosszhiszeműen választom azt a kijelentést, hogy bizonyos értékek léteznek az én létezésem előtt; önmagamat hazudtolom meg, ha én akarom ezeket az értékeket és egyben kijelentem, hogy ezek velem kapcsolatban törvényerővel bírnak. Ha pedig azt fogja mondani valaki: és ha önszántamból vagyok rosszhiszemű? Erre azt felelem: semmi oka nincs, hogy ne legyen, de kijelentem, hogy az, és hogy csak a jóhiszemű magatartás szigorúan következetes. Sőt, mi több, erkölcsi ítéletet is hozhatok.

Mikor kijelentem, hogy a szabadságnak az összes megadott körülmények között önmaga akarásán kívül más célja nem lehet, mihelyt az ember magárahagyatottságának láttán rájön, hogy ő az értékalkotó, attól kezdve csak egyet akarhat: *ez a szabadság, minden érték alapzata.* Ez nem azt jelenti, hogy elvont értékű szabadságot akar. Egyszerűen az a jelentése, hogy a jóhiszemű ember számára a végső értelem: a szabadságra, mint olyanra törekedni. Az az ember, aki valamelyik kommunista vagy forradalmi szakszervezethez csatlakozik, konkrét célokat követ; ezek a célok tartalmaznak ugyan egy elvont szabadságakaratot, de ez a szabadság in concreto akarja önmagát. Mi a szabadságot a szabadságért és minden aprólékos körülményen át akarjuk. És a szabadságot akarva rájövünk, hogy az teljes mértékben *embertársaink szabadságától függ* és hogy az ő szabadságuknak a mienk a feltétele. Az biztos, hogy a szabadság, mint az ember definíciója nem függ senki mástól, de mihelyt felvetődik az elkötelezés, az én szabadságommal együtt a többiek szabadságát is kell akarnom, és saját szabadságomat csak a többiekével együtt tűzhetem ki célul magam elé. Ennek folytán, mihelyt a teljes valódiság alapján beláttam, hogy az emberi lénynél az egzisztencia megelőzi az esszenciát, hogy az ember szabad lény, aki a legkülönbözőbb helyzetekben is csak az önmaga szabadságát akarhatja, ugyanakkor azt is beláttam, hogy csupán a mások szabadságát akarhatom. Így tehát a szabadságban magában benne levő szabadságakarás nevében ítélkezhetem azok fölött, akik mint „komoly emberek", vagy mint determinista szőrszálhasogatók tagadják teljes szabadságukat, azokat gyávának nevezem; azokra pedig, akik bizonyítani próbálják, hogy létük szükségszerű, bár csupán az ember földön való föltűnésének véletlen folyománya, nyugodtan kimondhatom: piszkos csirkefogók. Ám a gyávákat és a csibészeket csupán a szigorúan értelmezett *valódiság* alapján ítélhetem meg. Eszerint, bár az erkölcsiség tartalma változó, ennek az erkölcsiségnek egy fajában van egyetemesség. Kant azt mondja, hogy a szabadság önmagát és a mások szabadságát akarja.

Nagyon helyes, de úgy véli, hogy az erkölcsiség megalkotása számára tökéletesen elég a *formális* és univerzális tényező. Ezzel ellentétben mi azt hisszük, hogy a túl *elvont* elvek a cselekvés meghatározása terén kudarcot vallanak. Vegyük újra szemügyre fent említett tanítványom esetét; mit gondolnak, minek, milyen nagy erkölcsi elvnek a nevében tudta volna teljes lelkinyugalommal eldönteni, hogy elhagyja-e anyját, vagy vele maradjon? Nincs semmi mód az ítéletalkotásra. *A tartalom mindig konkrét* és emiatt előre ki nem számítható; mindig invencióról van szó. Csupán az számít, hogy az invenció a szabadság nevében történik-e?

Vegyük szemügyre például a két alanti esetet, azonnal ki fog derülni, hogy minden hasonlóságuk ellenére mennyire különbözők. Nézzük a *„Flossi-malom"* c. regényt. Ebben egy Maggie Tulliver nevű fiatal lány szerepel: ő a szenvedély megtestesítője és ennek teljes tudatában van, egy Stephen nevű fiatalembert szeret, akinek egy jelentéktelen leány a menyasszonya. Maggie Tulliver ahelyett, hogy vakon csak saját boldogságát tartaná szem előtt, az emberi szolidaritás nevében az áldozatot választja és lemond szerelméről.

Ezzel szemben a *Pármai kolostor* Sanseverinája, akinek szemében az embernek nem ad más értéket, csupán a szenvedély, azt mondhatná, hogy egy nagy szerelem minden áldozatot megér; hogy az ilyent feltétlenül elébe kell helyezni a banális hitvesi szerelemnek, ami Stephennek és jegyesének, a buta libának lesz az osztályrésze; a másik nő feláldozását és saját boldogságának kialakítását választaná és, mint Stendhal leírja, önmagát is feláldozza a szenvedély fogalomkörében, ha a magának választott élet úgy követeli. Itt két, egymással szöges ellentétben álló erkölcsiséggel van dolgunk, mégis állítom, hogy értékük egyenlő, mert mindkét esetben a kitűzött cél: a szabadság. És elképzelhetünk hatás tekintetében két tökéletesen hasonló esetet: egy nő lemondásból hajlandó egy viszonyt elmulasztani; egy másik szexuális mohóságból szemethuny szeretője régebbi kalandjai előtt. Ez a két eljárás látszatra az előbb leírtakhoz hasonlít, és mégis teljesen más jellegű; Sanseverina gátlás nélküli falánkságot mutató viselkedése sokkal közelebb áll Maggie Tulliveréhez. Látható tehát, hogy ez a második vád igaz is, meg nem is. A szabad elkötelezés keretein belül bármint választhatunk.

A harmadik kifogás a következő: egyik kezetek adja azt, amiért színészkedve nyújtjátok a másikat; vagyis, hogy *az értékek* tulajdonképpen nem komolyak, hiszen ti választjátok ki őket. Erre azt felelem: igen kellemetlen, hogy ez így van: de ha kikapcsoltam az Atyaistent, az értékek kigondolására mégiscsak kell valaki. Vegyük úgy a dolgokat, ahogy vannak. Különben, ha az értékeket mi találjuk ki, az csupán annyit jelent: az életnek, a priori, semmi értelme nincs. Míg meg nem születsz, az élet semmi, de a te dolgod, hogy értelmet adj neki és az érték semmi más, mint az értelem, melyet választottál. Ebből világlik ki, hogy lehet emberi közösséget teremteni. Támadtak amiatt, hogy felvetettem a kérdést: humanizmus-e az egzisztencializmus. Azt mondták: a *Nausée*-ban arról írt, hogy a humanistáknak nincs igazuk, kifigurázta a humanizmus egy bizonyos típusát, mért kanyarodik most vissza hozzá? *A humanizmus* szónak alapjában véve két értelme van. Érthetünk alatta egy elméletet, amely az

embert célnak és felsőbbrendű értéknek tekinti. Ezt jelenti a humanizmus például Cocteau egyik novellájában, *80 nap alatt a világ körül*-ben, ahol az egyik szereplő kijelenti, hogy az ember bámulatos csak azért, mert gépével át tud repülni a hegyeken. Ez azt jelenti, hogy én, aki nem tudok repülőgépet konstruálni, személy szerint fogom élvezni ezeknek az egyénhez kötött találmányoknak az előnyeit és hogy én, mint ember, személy szerint felelősnek és megbecsültnek érezhetem magam néhány ember egyéni cselekményei miatt. Ez azt tételezné föl, hogy néhány ember legkiválóbb teljesítményei alapján tudnánk értéket adni az embernek.

Ennek a humanizmusnak nincs értelme, mert csak a kutya, vagy a ló alkothatnak az emberről együttes ítéletet; de ez, legalábbis tudtom szerint eszük ágában sincs. De nem lehet elképzelni, hogy az ember alkothasson az emberről ítéletet. Az egzisztencializmus minden ilyen ítéletet fölöslegessé tesz; az egzisztencialista soha nem tekinti célnak az embert, mert azt folytonosan meg kell teremteni. És azt se higgyük, hogy van olyasféle emberiség, amelynek azzal a hódolattal kellene adóznunk, mint Auguste Comte teszi. Az emberiség a Comte-féle önmagábazárt humanizmushoz, és kereken kimondhatjuk, a fasizmushoz vezet. Ebből a humanizmusból pedig elege van mindenkinek.

Van azonban *más értelme is a humanizmusnak*, és ez a következő: az ember állandóan kívül van önmagán, csak önmagát kivetítve és önmagán kívül elveszve ad létet az embernek és másfelől csupán transzcendens célokat követve létezhetik; minthogy az ember kilép önmagából és csak ehhez a kilépéshez viszonyítva ragadhatja meg a tárgyakat, ő maga e túllépő tevékenység középpontjában kap helyet. Az emberi szubjektivitás mindenségén, az emberi mindenségen kívül más mindenség nem létezhetik. *Az ember lényegéhez tartozó transzcendenciának* — nem az isteni transzcendencia, hanem az önmagából való kilépés értelmében véve — és az ember önmagábazártságát cáfoló, de az emberi mindenségben való jelenlétét hangsúlyozó szubjektivitásnak a kapcsolatát nevezzük mi *egzisztencialista humanizmusnak*. Humanizmus ez, mert az ember emlékezetébe idézi, hogy egyedül ő a törvényhozó és hogy a magárahagyatottságban dönt önmaga felől és azért is, mert arra akarunk rámutatni ezzel, hogy az ember nem önmaga felé fordulva, hanem mindig kívülálló és *Egy* meghatározott szabadság-kivívásból, *Egy* bizonyos alkotásból összetevődő célokat keresve fogja csak megvalósítani igazán emberinek önmagát. E néhány meggondolás alapján látható, hogy a bennünket ért vádak mélyen igaztalanok.

Az egzisztencializmus nem egyéb, mint egy *következetes ateista* állásfoglalás végigvezetésére irányuló törekvés. Semmiképp nem akarja az embereket a kétségbeesés útjára vezetni. De ha a keresztények módjára kétségbeesésnek nevezzük a nem-hivő emberek összes álláspontjait, akkor a kiindulópontja a kezdeti kétségbeesés. Az egzisztencializmus nem annyira abban az értelemben ateista, mintha az isten nemlétének kimutatásával töltené idejét. Sőt azt mondja: az sem változtat semmit a helyzeten, ha lenne isten; ez a mi felfogásunk. Nem mintha azt hinnők, hogy van isten, hanem, mert úgy gondoljuk, nem az a kérdés lényege, hogy létezik-e, vagy nem; az embernek újra meg kell találnia önmagát és bele kell törődnie, hogy önmagától semmi, még egy cáfolhatatlan isten-bizonyí-

ték sem tudja megmenteni. Ebben az értelemben az egzisztencializmus optimista tan, a cselekvést hirdeti és a keresztények rosszhiszeműséggel csak azért mondhatják, hogy kétségbeesettek vagyunk, mert saját kétségbeesésüket összetévesztik a miénkkel.

Mai nyugati filozófia. — Egzisztencializmus.
ELTE Szöveggyűjtemény. Tankönyvkiadó 1963.
(Az MSZMP Budapesti Bizottságának Marxizmus—Leninizmus Esti Egyeteme 1967-ben készített sokszorosítása alapján.)

a mai katolikus filozófia egyik neves képviselője. 1882-ben született Párizsban. Jelenleg az Egyesült Államokban él, egyetemi tanár.

Elsősorban társadalmi nézetei váltak ismertté. Természetesen a világot és az embert is isten teremtményének tartja és az a véleménye, hogy az égető társadalmi problémákat is csak az istenhez való fordulás révén, az evangéliumi tanítások megvalósításával lehet megoldani.

A kapitalizmust kritizálja. Kritikája azonban csak a gyakorlati, megvalósult kapitalizmusra és nem az „ideális" kapitalizmusra vonatkozik és határozottan marxizmusellenes. Ennek ellenére álláspontjában több pozitív mozzanat van. Feltárja a tőkés társadalom több súlyos ellentmondását, hangsúlyozza a társadalmi reformok (szerinte forradalom) és haladás szükségességét.

Abból indul ki, hogy a kapitalista gazdaság amennyiben a magántulajdonon, az egyéni kezdeményezésen alapszik, jó. Megvalósulásában azonban rossz, mivel a pénz, a dolgok és a hasznos javak elsőbbséget élveznek az emberrel szemben. Forradalomra, a világ átalakítására van szükség. Ez az egyetlen és igazán forradalmi forradalom, mert nem a rossz kapitalizmust (a hasznos dolgok és javak elsőbbségét) viszi tovább, mint a kommunisták, hanem a szíveket akarja átalakítani, a kultúrát akarja istenivé tenni, hogy az ember isten munkatársa legyen.

Fő művei: „Szent Tamás", „A szellem primátusa", „Vallás és kultúra", „Az evilági rendről és a szabadságról", „Rövid értekezés a létről és a létezőről", „Az ember és az állam", „Egy történelembölcseletért".

MARITAIN: TÁRSADALMI REND ÉS SZABADSÁG

(RÉSZLET)

A KERESZTÉNYEK EVILÁGI KÜLDETÉSE

Éppen most nagy jelentőségű történelmi eseményt élünk át: a keresztény diaszpóra, azaz a kereszténységnek a nemzetek között szétszórva élő közössége, röviden a „laikus" keresztények összessége kezdi kialakítani magában saját kulturális küldetésének és a szociális univerzum realitásának kifejezett, megfontolt és határozott tudatát. És abban a pillanatban, amikor az egyház (miután legyőzte a 19. század első felének válságait, amikor is az életért és a szabadságért küzdött) ismét érvényesülni hagyja a keresztény megismerőképességet, ez az új tudat egyaránt hat mind a kapitalista, mind pedig a kommunista naturalizmus ellen, mely utóbbi csak az előbbi következménye. Ha a vallásos gondolat 19. századbeli buzgó, de nem egységes fáradozásaira és azokra a hátrányokra gondolunk, amelyek miatt azért szenvedett, mert nem volt elég magasrendű filozófiai és teológiai ihlete, továbbá ha eszünkbe idézzük azokat a nagyszerű igazságokat, amelyeket ennek ellenére is képes volt megállapítani, akkor azt kell hinnünk, hogy a mi korunkra váró feladatok egyike abban fog állni, hogy egy Joseph de Maistre és egy Lamenais vízióit összebékítse annak a mély bölcsességnek a magasabbrendű egységében, amelynek hőse Aquinói Szent Tamás volt.

Nem a történelmi materializmus álláspontjából és a marxista feltevésekből (mint az értéktöbblet-elmélet vagy a magántulajdon elvi elvetése) kiindulva kell a kapitalista gazdaságot kritika alá vonni, hanem az erkölcsi és szellemi értékek álláspontjáról, a személyiség szociális elsőbbsége nevében és kitartva amellett, hogy az emberi élet az önrendelkezés igazi szabadságának megszerzésére irányul. Ebből a szempontból az a gazdaságtípus, amelyre a kapitalista rendszer visszavezethető mint absztrakt elv vagy eszmei séma — nem alapelve szerint, mint Marx hitte, hanem ténylegesen, éspedig nemcsak eszmei mechanizmusában, hanem történelmi szellemében és ennek az emberi élet struktúrájában való konkrét megtestesülésében is — törvénytelenül van a pénz gyümölcsözőképességének természetellenes alapelvével összekapcsolva. A pénzt egyszerű életfenntartási eszköz helyett, amely az élő szervezet anyagi szükségleteit, a termelővállalat ellátását és fenntartását szolgálja, *élő szervezetnek* tekintik, a vállalatot pedig emberi munkaerőivel a létfenntartási eszközöknek és a vállalkozás eszközének: és mindezt úgy, hogy a nyereség már nem a pénz által alimentált vállalkozás normális gyümölcse, hanem a vállalkozás által alimentált pénz normális gyümölcse. Az értékek felcserélése,

amelynek első következménye az, hogy az osztalék jogai megelőzik a bér jogait, és az egész gazdaság mint legfontosabb szabálynak a pénzjegy és a pénzlikviditás törvényének van alárendelve, és végül a dolog — „a hasznos javak" — elsőbbséget élvez az emberrel szemben.*

Avégből, hogy egy ilyen gazdaság fölött kritikát gyakoroljon, a keresztény Isten leányához fellebbez, amelynek fogalmát mindenféle naturalista rendszer kizárja, amelynek erejét azonban a materialista forradalmárok titokban mégis kihasználják: a szent igazságossághoz. A kereszténynek nem kötelezi rendszere arra, hogy az igazságosság eszméjét titkolja mint olyasmit, amit szégyell az ember; a keresztény az igazságosságot szabadon, teljes fényében állíthatja, benső ereje pedig önmagáért szól.

Ha egy józan értékelméletből indulunk ki, a munka és a tulajdon értékelméletéből, akkor a társadalmi szerződés-mechanizmus jogilag is kielégítően megindokolja a vállalatba fektetett tőkék jövedelmét; ebben az értelemben, mint már mondottuk, a kapitalista gazdaság olyan eszmei típusra nyúlik vissza, amely önmagában nem elvetendő. A konkrét valóságban azonban egy természetellenes gazdaságról van szó: ha egyszer a társadalmi szerződés kölcsönszerződés, az uzsora pedig a polgári világ középpontja, akkor miért ne zsákmányolja ki az embert utolsó csepp véréig? Az energiát, amely a gazdasági életet mozgatja és fenntartja, fokozatosan megrontotta egy főbűn; minden bizonnyal nem olyan bűn, amely az egyén lelkének halálát okozza, az egyénnek, akinek ezen a világon élnie kell és gépezetét hasznot hajtóvá kell tennie, mégis olyan bűn, amely a szociális szervezet evilági halálát okozza, nevezetesen a földi meggazdagodás kultusza, amely az állam formáját meghatározza. A kapitalizmus szelleme valójában a tevékeny és találékony erők, az emberi dinamizmus és az egyéni iniciatíva kibontakoztatásának szelleme, egyben azonban olyan szellem is, amely a szegénységet és a szegényeket megveti. Számára a szegény csak mint szerszám és nem mint személyiség létezik; ha éppen abban az időben, amely az Emberi Jogok Deklarációját követte, eltűrték erőinek szélső határáig való kizsákmányolását és megaláztatását, később pedig azzal foglalkoztak, hogy helyzetén javítsanak és felemeljék, az egyes-egyedül abból a felismerésből történt így, hogy a szerszám másként veszélyes lehet, és ezenkívül hasznot hajtóbb is, ha jó állapotban van és erkölccsel felruházva birtokolják. Ebben a rendben egyébként a gazdag is csak úgy létezik, mint fogyasztó, vagy has, és nem mint személyiség, és egy ilyen világ tragédiája, hogy az embernek ahhoz, hogy egy uzsorás gazdaság monstrumát fenntartsa és kifejlessze, szükségszerűen arra kell törekednie, hogy minden embert fogyasztóvá, vagyis gazdaggá tegyen. Ha azonban már nem lesz több szegény, nem lesz több szerszám, ez az egész gazdaság stagnál és elpusztul. Igen, elpusztul, amint napjainkban is láthatjuk már akkor, amikor nincs elegendő fogyasztó a szerszámok foglalkoztatására.

A kapitalizmus tulajdonképpeni szelleme a föld merész és bátor meghódításának szelleme, olyan szellem, amely mindent az anyagi javak szent

* Religion et Culture (Vallás és kultúra). 88—99. old.

tömegének végtelen növelése érdekében igáz le. Mint minden más történelmi esemény, jót és rosszat, fényt és árnyékot egyaránt létrehoz, a mi időnkben azonban már csak árnyékos oldalával fordul a világ felé. Jam judicatus est.* A keresztény lelkiismeretének tehát tulajdonképpen nincs más teendője, mint hogy ezt az ítéletet ad acta** tegye. Ám legyenek mások, akik a négy évszázados fáradozásnak és szenvedésnek, szépségnek, hősiességnek és bűntetteknek ezt a holttetemét beszédekkel, konferenciákkal, háborúkkal, tűzijátékokkal és vörös zászlókkal eltemetik! A keresztény lelkiismeret ismeri ennek a színjátéknak minden szomorúságát és az élet felé fordul.

De vajon nem jön-e már későn el az *új tudat*, amelyről beszélünk? Ha a keresztény gondolkodás, amely spekulatív és gyakorlati bölcsességét szabadon és határozottan érvényesíti, vajon adományait nem olyan világ kapja-e, amely már teljesen erőtlen ahhoz, hogy elfogadja őket? Vajon nem puszta plátói vigasz nyújtása végett cselekszünk-e olyan emberekként, akik csak azt tudják, *hogyan alakulhattak volna a dolgok*?

Lehet, hogy a mai világ számításai túlságosan elnagyoltak és hogy minden rosszul fog végződni. De egy világ vége még nem az *egész* világ vége. Nem tudhatjuk, hogy milyen idő számára dolgozunk. Ha igaz is volna, hogy egy keresztény újjászületés túlságosan későn jön egy olyan világban, amely Luther, Descartes és Rousseau örököse, még mindig *túlságosan korán* jönne a kultúra egy más korszaka szempontjából. Még ha a mai világ réges-régen elsüllyedt is a semmiben, az idő akkor sem áll. Mindenesetre tény azonban, hogy az embernek szabadsága révén nagyobb és titokzatosabb része van a történelemben, mint ahogyan hiszi, és bizonyos értelemben minden tőle függ. Végül pedig, feltéve azt az esetet, hogy a kereszténységnek a mai világ érdekében való fáradozásai a profán vagy mulandó rendben meghiúsulnak is, akkor sem fognak, minden ellenállás ellenére sem, meghiúsulni az *évilág*inak (mint szellemi *eszköz*ének vagy szerszámának) *rend*jében, annak a szellemi kereszténységnek a rendjében, amely „éppen elégséges testtel rendelkezik ahhoz, hogy lelkét testével összekötve tartsa" és amely mindig felül fog maradni azokon a durva eszközökön, amelyeket szembeállítanak vele. (...)

Az az átalakulás, amelyet remélnünk kell, sokkal döntőbb jelentőségű forradalom, mint az, amellyel a forradalmi irodalom kérkedik; mert a kommunista forradalom olyan válság, amely által a mindenekelőtt a földi javak élvezésére és az anyag elsőbbségére beállított állami rend eléri logikus megoldását és a kapitalista világ-rendetlenség alapvető elvei csak eltúlzottak benne, de nem változnak meg. A kereszténységnél ezzel szemben arról van szó, hogy ezeket az alapvető elveket, állami rendünk alapvető irányát, megváltoztassák. Végső fokon a világ átalakítása a célunk. Márpedig világos, hogy ebből a műből valami belekerül a történelembe, amely-

* Már megítéltetett.
** Véglegesen félre.

nyiben az Isten a főhatóok, az emberek pedig — akár fellázadnak, akár helyeselnek — az ő eszközei.

A probléma, amelyre most figyelmünket összpontosítanunk kell, amennyiben gyermekeiként, nem pedig rabszolgák módján akarunk Isten eszközei lenni; az alkalmazandó eszközök megtisztítása. Az eszközök háromféle, egymással összemérhetetlen rendjét kell ennek során megkülönböztetnünk, amelyek mindegyikének megvan a maga saját törvénye; ezek: a durva evilági eszközök, a szerényebb evilági eszközök és a szellemi eszközök, vagy némileg más osztályozás* szerint, amelyről a következő fejezetben lesz szó, a testi eszközök, a világra irányuló szellemi eszközök és a tisztán szellemi eszközök. E rendek mindegyike a maga részét illetően alá van rendelve a keresztény etikának, és a közöttük levő rangsor megváltozhatatlan. A szellemmel kezdődik minden: evilági, mulandó átalakulások forrása az időn túliban van. Éppen a világ és az államok történelmére érvényesek Keresztelő Szt. János következő szavai: „A szeretet az, amely felé irányulni fogtok."

A KÍVÁNT ÁTALAKULÁSOK NAGYSÁGA

Tekintettel arra, hogy a forradalom szót használtuk, hangsúlyoznunk kell a különbséget ennek a szónak köznévként (egy forradalom, forradalmak) és tulajdonnévként való (a forradalom) használata között. A második esetben a forradalom szó egy egészen pontos meghatározott történelmi fogalom terhét viseli és az emberek azon csoportjának az örök része, akik a legbuzgóbban hirdetik az antropocentrikus humanizmus uralmát és akiknek legtipikusabb képviselői jelenleg a kommunisták. És pusztán maga az a tény, hogy az az ügy, amelyet a szó jelöl, ily módon objektiválódott, kényszerűen arra vezet, hogy a „forradalom", vagy a „forradalmi szellem" az értékről és a cselekvésről alkotott ítélet prototípusává lesz. Világos (miként a „Nouvelle Revue Française" egy körkérdésre adott válaszok egyikének szerzője is 1932 decemberében kimutatta), hogy ebben az esetben akarva, nem akarva azoknak engedjük át a vezetést, akik a jelen pillanatban a forradalmi szellemnek azt a tiszta típusát képviselik, amely a legfőbb értéknek számít.

Az, hogy a világ forradalmi periódusba lépett, tény, amelyet meg kell állapítanunk. Ezért arra kényszerülünk, hogy magunkról is azt mondjuk, hogy forradalmárok vagyunk, ha be akarjuk bizonyítani, hogy az események színvonalán állunk, és belátjuk azoknak a „szubsztanciális" átalakításoknak a szükségszerűségét, amelyek a specifikusan „humanisztikus-inhumánus" vonalán éppen jelenlegi állami rendünk alapelveit érintik. De ezen alapelvek közül a legrejtettebbek és leghatásosabbak a szellemi rendhez tartoznak. A forradalom szó fogalma azoknak az elképzeléseknek a világában, amelyeket felidéz, a nagyszabású, látható és hirtelen, az anyagi világra jellemző változtatásokat foglal magában. Ha azonban ezeknek

* Az első osztályozás inkább az eszközöknek és az őket mozgató erőnek a viszonyán alapszik, míg a második az önmagukban szemlélt eszközök természetén. David parittyája szerény eszköz volt ahhoz a szellemi erőhöz képest, amely felhasználta, önmagában pedig testi eszköz volt.

az elképzeléseknek a gondolkodást és az emberi vágyakat afelé kellene terelniök, hogy a láthatót, a megfoghatót és a külsőségeset tekintsék a legfontosabbnak, és hogy a közvetlen eredmények és a durva evilági eszközök elsőbbségében higgyenek, abban az esetben durva csalás okaivá válnának. Az oroszországi Októberi Forradalom első oszlopai olyan értelmiségiek voltak, akik „szellemi forradalmat" akarva, egy látható és megfogható, a modern szellem régi bajának katasztrófáját elleplező forradalmi átalakulás radikalizmusát a szellem radikális követelményeinek tekintették; tőlük aztán Lenin, miután felhasználta őket, nagyon gyorsan megszabadult.

Péguy szavai szerint a szociális forradalom morális lesz, vagy egyáltalán nem lesz. Ha legelőbb nem újítjuk meg saját szívünket — amit senki sem képes egyedül, önmagából kiindulva elvégezni — ez annyit jelent, hogy a legrombolóbb tevékenységre ítéljük magunkat. És ha a mindenható szeretet valóban átalakította szívünket, talán kiderülne, hogy a kívül elvégzendő munka ezzel félig már el is van végezve.

Mindez azt mutatja, hogy jobb, ha az ember forradalmi szellemű, mintha „forradalmárnak" nevezi magát, különösen olyan időben, amikor a „forradalom" szó a közhelyek közhelyévé és olyan címmé vált, melyre az egész világ igényt tart. Ahhoz, hogy ettől a frazeológiától megszabaduljunk, hasznos volna talán az igazán „forradalmi bátorság". Mindenesetre tény, hogy a „keresztény rend és a fennálló rendetlenség közötti törés" nem csak a gazdasági és politikai dolgokra, hanem az egész kultúrára, a szellemi és az evilági közötti kapcsolatokra és magára arra a felfogásra is vonatkozik, amelyet az embernek itt a földön betöltendő feladatáról és ebben a vonatkozásban a világ történelméről is ki kell alakítanunk magunkban. Nem csak az emberi élet külső, látható rendjét érinti, hanem — méghozzá elsősorban — ennek a rendnek a szellemi alapelveit is; külsőleg, a látható és megfogható rendben kell megmutatkoznia. Elengedhetetlen feltétel azonban, hogy ez a törés legelőször azoknak az értelmében és szívében következzék be, akik Isten munkatársai kívánnak lenni a történelemben, továbbá, hogy ezt a törést egész mélységében átfogjuk.

Mai nyugati filozófia. ELTE Szöveggyűjtemény.
Tankönyvkiadó 1963.
(Az MSZMP Budapesti Bizottságának Marxizmus—Leninizmus Esti Egyeteme által készített sokszorosítás alapján.)

A. AYER

(1910) angol filozófus, a neopozitivizmus híve, 1959 óta az oxfordi egyetem tanára. A Bécsi Kör eszméit propagálta. Később eltér a logikai pozitivizmustól, s az analitikus filozófia hatása alá kerül. A különböző filozófiai irányzatok közötti dialógus híve.

Fő műve: Language, Truth and Logic. (Nyelv, igazság, logika.) 1936.

A logikai pozitivizmus néven ismert filozófiai mozgalom mint mozgalom a Bécsi Körrel kezdődött el. A Bécsi Kör Moritz Schlick professzor köré tömörült filozófusok és matematikusok csoportja volt, akik a Kört 1922-ben alapították, midőn Schlick Bécsbe ment, hogy elfoglalja a Bécsi Egyetem filozófiai tanszékét. A Körben a filozófusok közül Schlicken kívül Friedrich Waismann, Rudolf Carnap, Otto Neurath, Herbert Feigl és Victor Kraft, a matematikusok közül Hans Hahn, Karl Menger és Kurt Gödel játszottak vezető szerepet. Ludwig Wittgenstein, aki a csoport megalakulása idején még Bécs közelében lakott, sohasem volt hivatalosan tagja a Körnek, de szoros személyi kapcsolatot tartott fenn Schlickkel és Waismann-nal; ezeket nem szakította meg akkor sem, amikor *Cambridge*-be ment tanítani, s a csoportot erősen befolyásolták eszméi. Wittgenstein híres *Logische-Philosophische Abhandlung*-ja (Logikai-filozófiai értekezés), mely inkább az angol fordításban kapott *Tractatus Logico-Philosophicus* néven ismert, 1921-ben jelent meg, s jelentős mértékben ez a könyv fektette le a Bécsi Kör, legalábbis kezdeti időszakában, követett irányvonalát. Megjegyzendő azonban, hogy számos nézetet, amelyet a logikai pozitivizmusra nézve különlegesen jellegzetesnek tartottak, már Schlick kifejtett *Allgemeine Erkenntnislehre* (Általános ismeretelmélet) c., 1918-ban közzétett ismeretelméleti művében.

A Kör tagjai kezdettől fogva rendszeresen összegyűltek — filozófiai problémák megvitatása céljából —, de csak 1929-től számították magukat filozófiai pártnak. Ebben az évben kongresszust rendeztek Prágában, amelyre meghívtak más országbeli szimpatizánsokat s kiadták a *Die wissenschaftliche Weltauffassung der Wienerkreis* (A Bécsi Kör tudományos világfelfogása) c. kiáltványt. A kiáltvány, melyet Carnap, Neurath és Hahn írt, elismeréssel adózott Schlicknek, s összefoglalóan kifejtette azokat a fő elveket, amelyeket a csoport tagjai közösen elismertek. 1930-ban átvették az *Annalen der Philosophie* (A filozófia évkönyvei) c. folyóiratot, amelyet *Erkenntnis*nek (Ismeret) kereszteltek át, s eszméik terjesztésének főbb eszközeként használták fel. A folyóiratot Carnap és Hans Reichenbach — egy Berlinben működő hasonló, bár kisebb jelentőségű mozgalom

• A közölt tanulmány eredetileg a londoni rádióban hangzott el 1955-ben egy, a 20. század nyugati filozófiájának történetével foglalkozó kurzus keretében. A fordítás az 1956-ban Londonban megjelent, ezen előadásokat tartalmazó „The revolution in philosophy" (Forradalom a filozófiában) c. cikkgyűjteményben közölt szöveg alapján készült.

vezetője — szerkesztette. Ugyancsak a harmincas években *Einheitwissenschaft* (egységesített tudomány) gyűjtőcímmel kiadtak egy monográfiasorozatot, valamint egy könyvsorozatot, amelyeket Schlick és a tudományfilozófus Philipp Frank — aki, mint Carnap, a prágai Német Egyetem professzora volt — szerkesztett.

A sorozatok munkatársai nem korlátozódtak a Bécsi Kör tagjaira. A sorozat egyik legjobb könyvét, a tudományfilozófia tárgyköréből, a *Logik der Forschung*ot (A kutatás logikája) Karl Popper írta, aki most a London School of Economics (Londoni gazdasági iskola) professzora: Popper, bár Bécsben működött, nem tartozott a Körhöz, és számos fontos tekintetben a Kör nézeteinek ellenfele volt. S mint látni fogjuk, a Kör tagjai sem értettek egyet minden kérdésben.

Az egész idő alatt kapcsolatban álltak más országok, Lengyelország, Anglia, Hollandia és a skandináv országok hasonló irányzatú filozófusaival, s további kongresszusokat tartottak Prágában, Koppenhágában, Párizsban és Cambridge-ben. 1938-ra — a cambridge-i kongresszus idejére — azonban a Bécsi Kör gyakorlatilag megszűnt. Schlicket 1936-ban megölte egy őrült tanítványa, akinek etikai vizsgatéziseit visszautasította; Hahn 1934-ben meghalt; Carnap, Feigl, Menger és Gödel Egyesült Államok-beli egyetemekre mentek; Neurath, aki különösen gyanús volt a harmincas évek végének osztrák kormányai szemében — az első világháború után ugyanis tevékeny részvevője volt Münchenben a forradalmi Spartacus mozgalomnak —, Hollandiába, Waismann pedig Angliába menekült. A Kör szétesése főképp politikai okok következménye volt. Eszméi nem feleltek meg a jobboldali klerikális Dollfuss- és Schuschnigkormánynak, még kevésbé az őket követő náciknak. Maguk a fasiszták nem osztották azt a hozzá nem értő és felelőtlen zsurnaliszták által terjesztett nézetet, hogy a logikai pozitivizmus előnyös a fasizmus szempontjából. A Bécsi Kör, főképp Neurath, kísérletet tett arra, hogy továbbra is fenntartsa a mozgalom nemzetközi jellegét. Az *Erkenntnis* címét *The Journal of United Science*-re (Az egységes tudomány újsága) változtatták, s Hágában adták ki. Neurath irányításával Amerikában kiadták a becsvágyóan *The International Encyclopaedia of Unified Science*-nek nevezett (Az egységesített tudomány nemzetközi enciklopédiája) sorozatot, melybe azonban túlnyomórészt amerikai szerzők írtak. Újabb kongresszusokat vettek tervbe. A háború azonban közbeszólt, s Neurathnak Angliában egy-két évvel később bekövetkezett halálával a mozgalom elvesztette központi irányítását. Jelenleg Kraft visszanyerte Bécsben filozófiai tanszékét, Waismann befolyásos személyiség Oxfordban, Carnap, Gödel és Feigl pedig az Egyesült Államokban. A Bécsi Kör mint mozgalom azonban már a múlté. Bizonyos fokig ez a helyzet a logikai pozitivizmussal is. Számos eszméje azonban tovább él.

A „logikai pozitivizmus" kifejezés olyan széleskörűen elterjedt, hogy kivéve a szakfilozófusokat, valahogy válogatás nélkül használják. Bárki, aki a filozófiai analízis sokféle formájának egyikével foglalkozik, kötelezőnek érzi, hogy magára akassza a logikai pozitivista címkéjét, bármely keveset is fogadjon el a Bécsi Kör tanaiból. Még a Körben sem kedvelték túlságosan ezt az elnevezést — inkább oly módon törekedtek meghatá-

rozni magukat, amely jobban kidomborítja a tudomány iránt érzett tiszteletüket —, de itt volt értelme az elnevezésnek. Álláspontjuk ugyanis főbb vonásaiban keveréke volt Ernst Mach fizikus és tanítványai 19. századi bécsi pozitivizmusának, valamint Frege meg Russell logikájának. Pozitivizmusukon belül egy régi filozófiai hagyományt követtek — figyelemre méltó, hogy legradikálisabb tanaikból mennyi minden megtalálható már Hume-nál.

Eredetiségük abban rejlett, hogy megpróbálták ezt logikailag szigorú pontosságúvá tenni, s egy fejlett és kifinomult logikai technika céljaira felhasználni.

Gondolataik pozitivista színezete leginkább a metafizikával szembeni ellenséges magatartásukban nyilvánul meg. A metafizikát — amely szerintük olyan állítólagos filozófiai vállalkozásokat foglal magában, mint a Valóság egészként való leírására tett kísérlet vagy a Világegyetem céljának felkutatása, vagy a köznapi világ mögött valamiféle érzékfeletti szellemi rend megtalálása — nem azért ítélték el, mert indokolatlanul spekulatívnak, még csak nem is azért, mert hamisnak, hanem azért, mert a szó szoros értelmében értelmetlenségnek tartották. Erre a következtetésre a jelentés igazolási elve (verification principle) néven ismert kritériumának alkalmazása révén jutottak. Ennek az elvnek pontos megfogalmazása bonyolult, nem vagyok biztos benne, hogy valaha is kielégítően megtették. De, nagy vonásokban, az elv a következőket fekteti le: valamely állítás jelentését meghatározza az a mód, amelynek révén igazolni lehet, igazolása pedig abból áll, hogy empirikus megfigyeléssel próbának vetik alá. Következésképpen, az olyan állításokat, mint a metafizikának az igazságra és hamisságra vonatkozó állításait, amelyekre valószínűleg semmiféle empirikus megfigyelés nem alkalmazható, mint ténybeli jelentés nélkülieket (factually meaningless) elvetették. Itt a „ténybeli" szón van a hangsúly. Nem tagadják, hogy a nyelvnek más használata is van a ténybeli információk közlésén kívül. Ahhoz sem ragaszkodnak, hogy a másféle használat nem fontos, vagy hogy a metafizikai állítások nem szolgálhatják ezeket. Kifejezhetnek például valamilyen érdekes és figyelemre méltó életfelfogást. Csupán azt állítják róluk, hogy nem képesek tényeket megállapítani.

Wittgenstein *Tractatusában*, melyben a metafizikát igen határozottan kirekesztette, minden esetre van egy halvány feltevés arra vonatkozóan, hogy a metafizikus meg tud ragadni olyan igazságokat, amelyeket csak a nyelv korlátai miatt nem tud leírni. A könyv híres utolsó mondata: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen" — „Amiről az ember nem tud beszélni, arról hallgatnia kell" — úgy tűnik, magába foglalja azt, hogy *vannak* olyan dolgok, amelyekről az ember nem tud beszélni. A Bécsi Kör elvetette ezt a feltevést. Ha a metafizikára kerül a sor — mondta Neurath — „Az embernek valóban hallgatnia kell, de nem valamiről". Vagy ahogy F. P. Ramsey cambridge-i filozófus, Wittgenstein lelkes, de kritikus követője kifejezte: „Amit nem tudunk kimondani, azt nem tudjuk kimondani, sőt elfütyülni sem." A hibás filozófia nagy része olyan emberektől származik, akik azt hiszik, hogy valahogy elfütyülhetik, amit nem tudnak kimondani.

Azoknak, akik a metafizikát meg kívánják védeni a logikai pozitivisták támadásától, kedvelt érve, hogy az igazolás elve maga nem igazolható. És persze nem is igazolható: nem is szánták annak. Mint meghatározást terjesztették elő, nem pedig mint empirikus ténymegállapítást. De nem önkényes meghatározás. Azt célozza, hogy megállapítsa azokat a feltételeket, melyek ténylegesen irányítják a józan ész és a tudomány állításainak elfogadását vagy voltaképpen megértését — azoknak az állításoknak, melyeket úgy fogunk fel, mint leírását a világnak, „melyben élünk és mozgunk és létezünk". Ez lehetővé teszi, hogy a metafizikus így válaszoljon: lehetnek más világok is a tudomány és a józan ész világán kívül, s ő feladatának tartja, hogy ezeket kutassa. De akkor őrá hárul, hogy megmutassa: milyen kritériummal kell bizonyítani állításait; míg ezt nem teszi meg, nem tudjuk, hogyan fogadjuk ezeket. Amit nem szabadna megtennie, s mit túlságos gyakran próbál megtenni, az az, hogy két úton bizonyítson: állításait úgy terjessze elő, mintha tudományos hipotézisek lennének, de mélyebbek és általánosabbak, mint a tudományos hipotézisek rendesen, majd amikor bebizonyosodik, hogy egyáltalában nem minősíthetők tudományos hipotéziseknek, menedéket keresve kijelenti, hogy nem is azoknak szánja: egész más fajtaként vezeti be őket. Ekkor azonban bizonyos felvilágosítást kérünk azokról a feltételekről, amelyek közt ez a más fajta létezik. Az, hogy valami nem illik bele egyik fajtába, nem jelenti azt, hogy automatikusan belép valamely másikba.

A metafizikán kívül kétféle fontos állítás volt, amelyeket az igazolási elv elfogadása következtében nehezen lehetett ténymegállapításként kezelni: a logika és a tiszta matematika *a priori* állításai és az — akár erkölcsi, akár esztétikai — értékmegállapítások. Az a nézet, melyet például John Stuart Mill képviselt, hogy ti. a logika és a matematika igazságai empirikus általánosítások, lehetetlenné teszi, hogy szükségszerűeknek nyilvánítsuk őket. A Bécsi Kör elfogadta, hogy szükségszerűek, mert — de csak azért — meghatározás révén igazak. Azt mondták róluk, hogy tautológiák, a kifejezés némileg sajátos Wittgenstein-féle használata értelmében. Ezzel nem azt akartuk mondani, hogy triviálisak. Ezen elmélet szerint a logikának és a matematikának az a fontos funkciója, hogy tisztázza, mit von maga után a szimbólumok általunk történő használata. Mert az, ahogyan használjuk, konvenció dolga; ha azonban egyszer ezeket a konvenciókat megállapították, kötnek bennünket, mégpedig nem erkölcsileg, hanem abban az értelemben, hogy áthágásuk önámítást jelent. *A priori* állítások önmaguk nem írnak le semmit, de használatuk lehetővé teszi, hogy az egyik leíró állításról biztonságosan áttérjünk egy másikra. Wittgenstein, éppúgy, mint Eddington, fogalmi rendszerüket egy halász hálójához hasonlítja. A logika és a matematika csak a háló szerkezetével, s ezért csak a hal formájával törődik. Igazvoltuk biztos, mert nem engedjük meg, hogy hamisak legyenek. Ez az álláspont erősen Kantot tükrözi. Jóllehet Kantnak a matematikáról vallott nézetei látszólag nagyon eltértek tőle, valóban, meglepően közeli a hasonlóság Kant és Wittgenstein között.

Általánosságban, a Bécsi Kör elfogadta azt a Frege—Russell—Whitehead-féle tézist, hogy a matematika a logikára redukálható, bár Gödelnek e téren tett jelentős felfedezései megmutatták, hogy ez a redukálás

— hogyha egyáltalában lehetséges — nagyobb nehézségekkel jár, mintsem valaha feltételezték. Az *a priori* állításokról vallott nézeteik azonban nem függtek ettől az azonosítástól. Mégha technikailag lehetetlen is a matematikai állításokat logikaiakká átalakítani, szükségszerűségüket éppúgy meg lehet magyarázni.

Az érték-megállapításokra illetőleg az igazolási elv által kizárt egyetlen dolog az a metafizikai nézet volt, hogy az érték-megállapítások olyan érték-területet írnak le, amely valahogyan önmaga által, a természetes világtól függetlenül létezik. Ez azonban számos más alternatívát hagy nyitva. Így Schlick, aki *Fragen der Ethik* (Az etika kérdései) címmel könyvet írt az etikáról, az etikai állításokat empirikusakként kezelte. Schlick az utilitarizmus egy formáját támogatta, mely szerint az erkölcsi ítéletek érvényessége az emberi boldogság bizonyos tényeitől és a boldogság elérésére vezető eszközöktől függ. Az a nézet, melyet a logikai pozitivizmussal kapcsoltak össze ebben az országban, bár nem különösen jellemző a Bécsi Körre, az, hogy az érték-megállapítások érzelmi jellegűek (emotívak): nem írnak le semmit, sem természeteset, sem nem-természeteset, hanem a beszélő érzelmeit fejezik ki vagy magatartását határozzák meg. Tehát se nem igazak, se nem hamisak, éppúgy, mint ahogy a parancsok sem igazak, vagy hamisak, bár érveket lehet felhozni mellettük. Ez a tétel jelentős ellenzést váltott ki, részben egyes korai nyers megfogalmazásai miatt. Teljesen hibásan azt hitték, hogy az erkölcs és az esztétika komolyságát valamiképpen kétségbe vonták. Valójában alig tettek valamivel többet, mint kifejtették azt a tökéletesen tiszteletre méltó logikai álláspontot, hogy normatív állítások nem származhatnak leíró állításokból, vagy — ahogyan Hume mondta — nem lehet a „van"-ból levezetni a „kell"-t. Ha lefektetünk egy szabályt, azzal még nem közlünk egy tényt: de ez semmivel sem kevesebb nála.

E nézet közvetlen következménye, hogy nem a filozófus sajátos feladata értékítéleteket mondani, megmondani az embereknek, hogyan kell élniük. A filozófusnak, éppúgy, mint bárki másnak, szabadságában áll értékítéleteket mondani, de szakmája nem jogosítja fel arra, hogy különösen hallgassanak rá. Ez nem az ő részterülete. Akkor hát mi a birodalma? A világról a tudomány révén szerzünk ismeretet; nincs, nem lehet a tudásnak olyan filozófiai fajtája, amely ezen a területen versenyezhetne a tudománnyal. De ebben az esetben mi keresnivalója van a filozófusnak? Egy dolgot természetesen megtehet, éspedig azt, hogy mint valami intellektuális rendőr ügyködjék, vigyázzon arra, hogy senki se lépjen a metafizika tilos területére. Úgy tűnt, hogy Wittgenstein a *Tractatusban* azt hitte, ez minden, amit a filozófia megtehet, bár nézeteit későbbi munkásságával bizonyos fokig megtagadta. „A filozófia helyes módszere — mondotta — ez lenne: Nem mondani mást, mint amit mondani lehet, vagyis a természettudomány tételeit — vagyis olyasvalamit, aminek semmi köze a filozófiához — és valahányszor valami metafizikait akarna mondani valaki, bebizonyítani neki, hogy tételeiben szereplő bizonyos jeleknek nem tulajdonított jelentést. Lesz talán olyan, akit ez a módszer nem elégít ki — ez nem fogja érezni, hogy filozófiát tanítunk neki —, de ez lesz az egyetlen szigorúan pontos módszer." A Bécsi Kör azonban nem érte be a filozófia ennyire

negatív felfogásával. Azt gondolták, hogy a filozófusnak még mindig fontos funkciót kell betöltenie azzal, hogy elemzi és tisztázza a nyelv köznapi és tudományos használatában — főként a fontosabbnak tartott tudományos használatban — szereplő fogalmakat. A filozófiának a tudomány logikájává kell válnia. A filozófiának egy bizonyos értelemben egybe kellett olvadnia a tudománnyal. Nem a tudományos állítások közé beágyazódott filozófiai állítások halmaza keletkeznék, hanem maguk a tudományos állítások válnának finomabbá a logikai analízis által. Mint Schlick — itt Wittgensteint ismételve — megfogalmazta, a filozófiát nem mint doktrínagyűjteményt, hanem mint aktivitást kell tekinteni. A filozofálás eredménye nem az, hogy filozófiai tételek halmazát alkotják meg, hanem hogy tisztáznak más tételeket. De még a Bécsi Kör számára sem tűntek el olyan könnyen a filozófiai problémák. A régi tanácstalanság a tekintetben, amit ismeretelméletnek neveznek, ismét jelentkezett, mihelyt felmerült az a kérdés, hogy pontosan eldöntsék, mit értsenek egy állítás igazolhatóságán. Úgy tűnt, az igazolási elvből az következik, hogy egy ténymegállapítás számukra csak akkor lehet jelentéssel bíró, ha logikai lehetőség van — természetesen nem kell, hogy gyakorlati lehetőség is legyen — saját tapasztalatom általi igazolására. Következik-e viszont az is, hogy ezeknek az állításoknak valamiképpen az én tapasztalatomra kell vonatkozniuk? Kezdetben a Bécsi Kör azt feltételezte, hogy igen. Carnap 1928-ban kiadott *Der logische Aufbau der Welt* (A világ logikai szerkezete) c. művében nagyszabású, bár véleményem szerint sikertelen kísérletet tett arra, hogy a leíró fogalom (descriptive concept) minden típusát az emlékezetben megtartott hasonlóság egyetlen meghatározatlan fogalmának terminusaiban elemezze: ennek következményeként minden empirikus állítást az egyéni tapasztalat tényleges vagy lehetséges folyamatának leírásaként magyarázott.

Azt az álláspontot, amelyből kiindulva a könyvet írta, módszertani szolipszizmusnak nevezte, a „módszertani" szót azért használta, hogy megmutassa: a szolipszizmust nem kell komolyan venni. Itt azonban nem sikerült feladatát betöltenie. A szolipszizmus aurája nem oszlott szét. Mivel az én tapasztalatom az én sajátom, s a te tapasztalatod a te sajátod, akkor, ha mindnyájunknak minden egyes ténymegállapítást úgy kell értelmeznünk, mint ami a saját tapasztalatunkra vonatkozik, hogyan sikerül egyáltalában egymással közölni valamit? Schlick úgy oldotta meg ezt a nehézséget, hogy kijelentette: míg tapasztalataink tartalma tényleg közölhetetlen, struktúrájuk nem az. Amit én „piros"-nak nevezek, azt egészen másnak láthatom, mint ahogyan te látod azt, amit te „piros"-nak nevezel: ezt sohasem tudjuk megmondani; még az is kétséges, hogy annak a kérdésnek, vajon a kettő ugyanaz-e vagy sem, van-e jelentése. Azonban azt mindenesetre felfedezhetjük, hogy a szót ugyanazon alkalmakkor használjuk; így bármilyen is lehet a különbség saját szavaink tartalma között, struktúrájuk ugyanaz.* Ez a válasz bizonyos fokig elfogadható, de nem

* Vö. *M. Schlick:* Meaning and Verification (Jelentés és verifikáció.) Philosophical Review 1936. (úgyszintén a „Gesammelte Aufsätze"-ban [összegyűjtött cikkek] — Wien. 1938.)

hiszem, hogy kiállná az elemzést. Bizonyos vonatkozásban túl könnyűvé, másokban pedig túl nehézzé teszi a dolgokat, mivel azzal kezdi, hogy megrajzol egy képet, melyben számos ember saját tapasztalatai különböző erődjébe van bezárva, majd azt veszi fontolóra, hogy mit tudnak ezek az emberek egymással közölni. Ezt túl nehéz, mivel ha az emberek valóban ennyire be lennének falazva, semmit sem tudnának közölni, még a struktúrát sem. Ez túl könnyű, mivel ha mindazok az állítások, melyeket meg tudok érteni, az én tapasztalatomra vonatkoznak, akkor ennek ugyanúgy igaznak kell lennie, mindazokra az állításokra nézve, amelyek mások tapasztalataira vonatkoznak. Erődöm falai kitágulnak, és magukba fogadják őket.

A probléma nehézségei komoly nézeteltérést váltottak ki a Bécsi Körben. A vita, mely főképp az *Erkenntnis* hasábjain folyt a harmincas évek elején, akörül forgott, amit „protokoll-állítások"-nak* neveznek; ezek a közvetlen megfigyelések alapközlései; azt vélték, hogy rájuk hivatkozva minden más empirikus állítás igazsága bizonyítható. Schlickkel és Waismann-nal ellentétben Neurath és Carnap (aki Neurath befolyására megváltoztatta nézeteit ebben a kérdésben) fenntartották azt a véleményüket, hogy ezeknek a protokoll-állításoknak, éppúgy, mint minden más ténymegállapításoknak, szubjektumok között (inter-subjectively) kell igazolhatóknak lenniök. S ezt úgy tekintették, mint ami magában foglalja, hogy a protokoll-állításoknak fizikai eseményekre kell vonatkozniuk; azt feltételezték ugyanis, bár nem hoztak fel érveket mellette, hogy a fizikai események mindegyike egyformán hozzáférhető. Így azokat az állításokat, amelyek úgy látszottak, hogy az egyén belső tapasztalatára vonatkoznak, úgy kellett rekonstruálni, hogy az egyén testének arra az állapotára vagy olyan magatartására vonatkozzanak, amely tartalmazza az egyén nyelvhasználatát. Az általános tézis így hangzott: a fizika nyelve abban az értelemben, hogy nemcsak olyan mondatokat foglal magában, amelyekről azt hiszik, hogy csupán a fizika-tankönyvekben találhatók, hanem minden olyan mondatot is, mely fizikai eseményekre vonatkozik — általános nyelv; általános abban az értelemben, hogy minden empirikus állítás kifejezhető benne.

Neurathot a fizikalizmus tanának elfogadása vezette arra, hogy olyannyira kardoskodjék a tudomány egysége mellett. Nemcsak azt akarta, hogy a különböző tudományágak képviselői az eddiginél jobban együttműködjenek. Neurath azt hitte, hogy szaknyelvük különbözősége ellenére alapvetően ugyanazt a nyelvet beszélik: ugyanazt a fizikai világot kutatják. Ez a materializmus régi tanítása, modern megjelenésben.

A Bécsi Körben korábban az a vélemény uralkodott, hogy a nyelv tulajdonképpen a protokoll-állítások révén kerül kapcsolatba a ténnyel. Csak a protokoll-állításokat igazolják közvetlenül: minden más empirikus állítást közvetve, ezek révén igazolnak. A fizikalisták, mint láttuk, megfosztották a protokoll-állításokat sajátos jellegüktől — hogy ti. tapasztalat közlései —: majd funkciójuk tagadására tértek át. Azt mondták, értelmet-

* Angolul: protocoll statements. Egyes magyarra fordított művekben — pl. *Cornforth*: Tudomány az idealizmus ellen, *Schaff*: A marxista—leninista igazságelmélet — „táblázatos állítás"-ként vagy „táblázatos tétel"-ként ill. „protokoll tételek"-ként szerepel.

len arról beszélni, hogy az állításokat a tényekkel hasonlítjuk össze. Az állításokat csak egymással lehet összehasonlítani. Ennek megfelelően eljutottak az igazság koherencia-elméletének elfogadásához: azt hirdették, hogy valamely állítás igaz voltának eldöntésére nem a tényekkel való megfelelése szolgál, hanem más állításokkal való megegyezése. Az effajta elmélet ellen felhozott klasszikus ellenvetés az, hogy számos összeegyeztethetetlen állítás-rendszer külön-külön, belsőleg megegyező lehet: s mivel kölcsönösen összeegyeztethetetlenek, nem lehet mindegyikük igaz. Carnap válasza az volt, hogy igaznak azt a rendszert kell tartanunk, amelyet kultúrkörünk tudósai elfogadtak. De mindegyik versenyben álló rendszer megegyezően tartalmazhatja azt az *állítást*, melyet kultúrkörünk tudósai kizárólagosan elfogadtak. Carnap azt gondolta, hogy igaz rendszer az, amit a tudósok *ténylegesen* elfogadtak. De ha ebben az esetben el kell fogadni a tényre való hivatkozást, akkor miért nem kell más esetekben elfogadni? A tapasztalat még azt is mutathatja, hogy a kortárs tudósok néha tévednek.

Meggyőződésem, hogy az igazság koherencia-elmélete teljesen tarthatatlan. A fizikalizmus tétele azonban nélküle is fenntartható. Teljesen lehetséges azt tartani, hogy minden empirikus állítást fizikalisztikusan kell értelmezni, annak tagadása nélkül, hogy megfelelhetnek a tényeknek. Ez a tétel még így is komoly ellenvetésekre adhat alkalmat. Az ember saját tapasztalatára alkalmazva, úgy tűnik, hogy az embernek — mint Ramsey mondotta — érzéstelenséget (anaesthesia) kell színlelnie. Némiképpen nyilvánvalóbb mások tapasztalatára alkalmazva: ám bármennyire hathatós érvek is mutathatják, hogy amikor úgy hisszük, mások tapasztalatairól beszélünk, csak magatartásukra *szabad* utalnunk, mégis megmarad az a meggyőződésünk, hogy nem ezt tesszük, bármilyen filozófiai álláspontról tekintve, ez a külső-belső probléma rendkívül nehéz, s itt nem is próbálkozom megoldásával.

Bertrand Russell, Wittgenstein *Tractatus*ához írt előszavában neki tulajdonította azt a nézetet, hogy lehetetlen valamely nyelvről magán a nyelven beszélni. Kétlem, hogy Wittgenstein ezt vélte — az egyike azoknak a pontoknak, amelyekben nem nagyon tisztázta véleményét —, de még ha így is van, a Bécsi Kör nem követte őt. Carnap *Der logische Syntax der Sprache* (A nyelv logikai szintaxisa) c. könyvében, mely eredetileg németül jelent meg 1934-ben, majd bővített angol kiadásban 1936-ban, példák kidolgozásával kimutatta, hogy egy nyelv ellentmondás nélkül tartalmazhatja saját szintaxisának megfogalmazását. Ugyanebben a könyvében tette meg híres megkülönböztetését a beszéd anyagi és formális módja között. Valamely mondatról akkor mondjuk, hogy anyagi módban áll, ha egy szóbeli állítást fejez ki, melyet úgy tüntetnek fel, mintha ténybeli állítás lenne: formális módra fordítása az állítás szóbeli jellegét teszi kifejezetté. Így — Carnap egyik példáját véve —, ha azt mondom, hogy a „rózsa — dolog", azt lehetne hinni, hogy ténybeli állítást mondok, mint például „a rózsáknak töviseik vannak"; valójában azonban azt teszem, hogy — félrevezető módon — kijelentem ezt a szintaktikai állítást „a rózsa" dolog-szó (thing-word). Hasonlóképpen azt, hogy „az 5 — szám" pontosabban visszadva így kell mondani „az =5= — számjegy", azt,

hogy „Babilonról adott elő" pedig így: „a =Babilon= szó előfordult előadásában". Az egyik ok, amiért Carnap nagy súlyt helyezett erre a kérdésre, az volt, hogy nézete szerint sok — ha nem mindegyik — filozófiai állítás szintaktikai, és anyagi módon való kifejezésükkel szükségtelenül nehézzé tették őket. Például, ezt az állítást: „az azonosság nem tárgyak közti viszony", Carnap egyenértékűnek tartja ezzel: „az azonosság szimbóluma nem leíró szimbólum". Ezt pedig: „az idő folytonos", ezzel: „a valós számokkal történő kifejezéseket időkoordinátákként használják". Általában, Carnap a felé a vélemény felé hajlott, hogy a filozófiai kérdéseket elhatározás által kell megoldani: a rájuk adandó válasz attól a módtól függ, amelyet nyelvünk megalkotására választunk.

Néha elkövetik azt a hibát — még azok is, akiknek jobban kellene tudni —, hogy azt feltételezik: Carnapnak a beszéd anyagi és formális módjáról szóló tétele magában foglalja, hogy minden állítás szintaktikai és sohasem lehet másról, mint szavakról beszélni. Ezt azonban Carnap egyáltalán nem vallotta. Lehet, hogy azt gondolta, hogy minden *filozófiai* állítás szintaktikai, de az állításoknak csak igen kis része filozófiai. Még így sem volt igaza. Amit szintaktikai állításon értett, az csupán a szimbólumok *formájára és rendjére vonatkozó* állítás — szembe állítva a szimbólumok jelentésével —, de ez még saját példáira sem állja meg helyét. Ha azt mondjuk, hogy valaki Babilonról tartott előadást, akkor nyilvánvalóan nemcsak azt mondjuk — ha egyáltalában azt mondjuk —, hogy a „Babilon" hangokat ejtette ki. Ha azt mondjuk, hogy „5" — számjegy, mégha egyenértekű is lenne azzal, hogy azt mondjuk: 5 — szám —, de nem egyenértékű —, nem azt jelenti, hogy az „5" alak körvonalairól, hanem azt, hogy használatáról mondunk valamit. Ha azt mondjuk, hogy „az azonosság szimbóluma nem leíró szimbólum" — akkor megint csak nem a szimbólum formájáról, hanem használatának módjáról beszélünk. Röviden szólva ezek az állítások nem szintaktikai, hanem szemantikai állítások. Carnap maga is eljutott ennek felismeréséhez és két későbbi könyvében logikáját a szemantikához alkalmazta. Mégsem világos számomra, hogy a szemantika logikai tanulmányozása alkotott-e már valamit, ami filozófiailag jelentős, azzal a jelentős kivétellel, hogy Tarski szemantikus álláspontról újból megállapította, amit az igazság megfelelési elmélete (correspondence theory) meglehetősen bizonytalanul tartalmazott.

Kétségkívül bizonyos értelemben igaz, hogy minden filozófiai kérdés a jelentés kérdése, de ha csak ezt mondjuk, ezzel nem mondunk nagyon sokat. A jelentés kérdései nagy kiterjedésű területet takarnak, s számos különböző mód van ezek tárgyalására. Wittgenstein és Waismann későbbi munkásságukban jelentős figyelmet szenteltek a közönséges szóhasználatnak. Carnap viszont főképp a tudós számára hasznos nyelvrendszerek megalkotására összpontosította figyelmét. A valószínűségről írt legutóbbi munkája ebben az irányban halad. Mindkét módszer jogosult és mindkettő gyümölcsöző eredményekkel járt.

Látható, hogy a Bécsi Kör nem hajtotta végre mindazt, amit egykor remélt. Számos filozófiai probléma, melynek megoldásával próbálkoztak, nyitva maradt. Legnagyobb vívmányuk talán az volt, hogy segítettek új szellemet bevezetni a filozófiába, kialakítani a logikai szigorúság és

intellektuális felelősség követelményét. „Az idealista metafizikának oktató társadalmi és etikai elmélettel való kellemes és kényelmes keverékének" (amint Broad professzor nevezte) termelői nem haltak ki. De ebben az országban legalábbis nagymértékben védekezésbe szorultak: és ez köszönetre méltó valami.

Mai nyugati filozófia. ELTE Szöveggyűjtemény.
Felsőoktatási Jegyzetellátó V. 1959.

(Az MSZMP Budapesti Bizottságának Marxizmus—Leninizmus Esti Egyeteme által készített sokszorosítás alapján.)

W. HEISENBERG

1901-ben született. Elméleti fizikus. A kvantummechanika egyik megalapítója. Ő állította fel az ún. határozatlansági (bizonytalansági) reláció elvét. Az utóbbi időben az elemi részecskék egységes elméletének kialakításán fáradozik.

Igen erősen érdeklődik filozófiai problémák iránt. E téren lényegében a fizikai idealizmus táborához tartozik. Korábban annak szubjektív idealista áramlatához, jelenleg több jele van annak, hogy inkább az objektív idealisták álláspontjához közeledik.

A fizikai idealizmus szubjektív idealista válfaját egyidőben jelentősen megerősítette azzal, hogy határozatlansági reláció elvével próbálta alátámasztani. Eszerint az elemi részecskék helyzete és impulzusa egyidejűleg nem állapítható meg tetszőleges pontossággal. Mivel az a makrotestek világában nem így van, az anyagot a makrotestekkel azonosítva, azt állította, hogy a mikrotestek világa nem anyagi világ. Tagadta az elemi részecskéknek a megfigyelő szubjektumtól való függetlenségét, s a mikrofolyamatok indetermináltságáról írt.

Az utóbbi időben elismeri, hogy az ún. elemi részek az anyag legkisebb részei. Azonban azt állítja, hogy valamiféle objektív kristálytiszta matematikai struktúra képezi az alapjukat, maguk ennek megjelenési formái.

Főbb filozófiai írásai: „A mai fizika világképe", „Planck felfedezései és az atomelmélet alapvető filozófiai kérdései".

HEISENBERG: PLANCK FELFEDEZÉSE ÉS AZ ATOMELMÉLET ALAPVETŐ FILOZÓFIAI KÉRDÉSEI*

Ha Planck felfedezésének filozófiai következményeiről akarunk beszélni, előbb fel kell tennünk a kérdést: milyen kapcsolata lehet egyáltalán egy speciális természettudományos felfedezésnek a filozófia általános kérdéseivel? Ilyen kapcsolat csakis abban az esetben lehetséges, ha a felfedezés igen általános jellegű kérdéseket vet fel vagy válaszol meg: olyan kérdéseket, amelyek nem annyira a természettudományok valamely speciális területére, mint inkább magára a tudományos módszerre vagy a természettudományok alapfeltevéseire vonatkoznak. Arra, hogy ez lehetséges, híres példa a fizikában a Newton-féle mechanika, amely az újkor kezdetén újból feltette a kérdést: mit is értünk egyáltalán a „természet megértése" vagy a „természet magyarázata" alatt? A newtoni „Principia" a következő évszázadokra kifejtett rendkívüli befolyását nem a Newton-féle mechanika speciális axiómáinak vagy eredményeinek — például az *erő = tömeg × gyorsulás* képletnek — köszönhette, hanem annak, hogy itt elsőízben sikerült természeti jelenségek időbeli lefolyását matematikailag leírni, ami bebizonyította az ilyen matematikai természetleírás elvileg lehetséges voltát.

Egyes természettudományos felfedezések tehát egész évszázadok gondolkodását is befolyásolhatják. E befolyás azonban nem azt jelenti, hogy a felfedezések döntöttek szemben álló filozófiai rendszerek között, vagy hogy valóságos alapot teremtettek újabb filozófiai rendszerek számára. Ilyen szorossá nem válhat a természettudomány és filozófia kapcsolata. A most következő eszmefuttatásokat sem szabad úgy értelmeznünk, hogy a kvantumelmélet vagy az atomelmélet alapján állást foglalhatunk valamely jelenlegi vagy régebbi filozófiai rendszer mellett vagy ellen. A természettudós érdeklődése, amellyel a filozófiai gondolkodás felé fordul, más forrásból ered. A természettudóst elsősorban a kérdésfeltevések érdeklik s csak másodsorban a válaszok. Azok a kérdésfeltevések értékesek szemében, amelyek az emberi gondolkodás történetében termékenynek bizonyultak. A válaszok a legtöbb esetben csupán ideiglenes érvényűek: a tényekre vonatkozó ismereteink körének bővülésével az idők folyamán veszítenek jelentőségükből. Különösképpen ellentmondana a természet-

* Heisenberg előadása Planck születésének századik évfordulóján. 1958. április 25-én tartott ünnepi ülésén. Az előadást (lásd *„Die Naturwissenschaften"* 1958. évi 10. szám) néhány rövidítéssel (Kuznyecov vitacikkével egyetemben) a „Voproszi filoszofii" alapján közöljük.

tudomány szellemének, ha megkísérelnénk, hogy bizonyos válaszokat a dogma rangjára emeljünk. Éppen ellenkezőleg: meg kell próbálnunk, hogy az új tényekből, a régi és új kérdésfeltevésekből előítéletektől mentesen olyan sokat tanuljunk, amennyit csak lehet.

Annak az *újnak* az elvi jellegét, amely 1900-ban Planck felfedezésével belépett a modern természettudományba, talán így tehetjük leginkább világossá: az a probléma került újból a vita középpontjába, amely felett már harmadfél évezreddel ezelőtt küzdelem folyt Platón és Démokritosz között, s amely e két filozófus véleménykülönbségének éppen a döntő pontja volt.

Itt egy rövid pillantást kell vetnünk a görög atomfilozófia történetére. A rendszeres görög természetfilozófiai gondolkodás Thalésztől Démokritoszig végül is elvezetett az anyag legkisebb részecskéinek kérdéséhez. Démokritosz szerint a létező végtelenül apró, változatlan és oszthatatlan anyagrészecskék formájában létezik. Azt, hogy a világban különböző fajta történések mennek végbe, úgy magyarázta, hogy az üres térben az atomok különbözőképpen mozoghatnak, különbözőképpen helyezkedhetnek el. Amint a tragédiát és a komédiát ugyanazon betűk felhasználásával le lehet írni, éppen úgy — Démokritosz szerint — nagymértékben különböző történések is megvalósulhatnak ugyanazon atomok részvételével. Az atomok mibenlétének kérdését azonban — hogy miért éppen *ilyenek* és nem mások — Démokritosz nem vetette fel. Szerinte az atomok egyszerűen adottak, oszthatatlanok, megváltoztathatatlanok. Az atom a tulajdonképpeni létező, ebből kiindulva kellett mindent megmagyarázni, de az atom maga nem szorult magyarázatra.

Az atomelmélet egyes lényeges elemeit Platón is átvette. A négy elemnek: a Földnek, Víznek, Levegőnek és Tűznek Platónnál négyféle parányi részecske felel meg. Ezek az elemi részecskék Platón szerint nagyfokú szimmetriával rendelkező alapvető matematikai alakzatok: a Föld elem legkisebb részecskéi kockák, a Víz-részecskék ikozaéderek, a Levegő-részecskék oktaéderek, végül a Tűz-részecskék tetraéderek.

Ezek az elemi részecskék azonban Platón szerint nem oszthatatlanok: háromszögekre bonthatók s azokból ismét felépíthetők. Pl. a Levegő két elemi részecskéjéből és egy Tűz-részecskéből ily módon felépíthetjük a Víz egy elemi részecskéjét. A részecskék felbontásával kapott háromszög maga nem anyag, ez már csak matematikai forma. Az elemi részecske Platónnál nem az egyszerűen adott, megváltoztathatatlan és oszthatatlan, hanem magyarázatra szorul: a részecskékkel kapcsolatban felvetett „miért?" kérdést Platón a matematikára vezeti vissza. Az elemi részecskék azért rendelkeznek a Platón által nekik tulajdonított alakkal, mert ez a matematikai szempontból legszebb és legegyszerűbb alak. A jelenségek végső gyökere tehát nem az anyag, hanem a matematikai törvény, a szimmetria, a matematikai forma. A formának, a képnek, az ideának az anyaggal, az anyagi létezővel szembeni elsőbbségért, vagy megfordítva: az anyagnak a kép feletti elsőbbségéért folyó harc — tehát az idealizmus és materializmus harca — a filozófia története folyamán újra meg újra megmozgatta az emberi gondolkodást. A természettudós számára a két felfogás közötti különbség néha talán nem látszik túlságosan fontosnak. De már maga

Platón nagyon mélynek érezte ezt az ellentétet, s állítólag annak a kívánságának adott kifejezést, hogy Démokritosz összes műveit el kellene égetni.

De mi köze van Planck felfedezésének e régi kérdéshez? — A 19. század kémiája számára az atomok, a kémiai elemek legkisebb részecskéi adottak voltak. Az atom maga már nem volt a kutatás tárgya. Az anyag atomos szerkezetében mutatkozó diszkontinuitást, nem folytonos jelleget egyelőre magyarázat nélkül kellett elfogadni. Planck felfedezése azonban nyilvánvalóvá tette, hogy ugyanez a nem folytonos jelleg még másutt, mégpedig a hősugárzásnál is fellép, ahol pedig bizonyosan nem fogható fel egyszerűen úgy, mint az anyag atomos szerkezetének következménye. Más szavakkal: Planck felfedezése közel hozta azt a gondolatot, hogy a természeti folyamatok nem folytonos jellegét, ami az atomok létezésében, és attól függetlenül a hősugárzásban megnyilatkozott, egy sokkal általánosabb természeti törvény következményének kell tekintenünk. Ezzel Platón gondolata újból belépett a természettudományba, amely szerint az anyag atomos szerkezetének végső alapja egy matematikai törvény, egy matematikai szimmetria. Az új lehetőségre, amelyre Planck felfedezésével rámutatott, az, hogy az atomok vagy az elemi részecskék létezése egy matematikai struktúra kifejezője. *Itt* érinti Planck felfedezése a filozófia alapvető kérdéseit.

Ezen összefüggések tényleges megértéséhez természetesen még igen hosszú út vezetett. Még egy negyedszázad telt el addig, amíg *az atomszerkezet Bohr-féle elmélete* alapján meg lehetett adni Planck kvantumelméletének ellentmondásmentes matematikai megfogalmazását. De az anyag szerkezetének teljes megértésétől még ekkor is igen távol voltunk.

Planck felfedezésével megismertük, hogy a természeti törvényeknek egy egészen új fajtája lehetséges — és ezzel el is érkeztünk a speciálisabb fizikai kérdésekhez. A korábban matematikai alakban megfogalmazott természeti törvények — pl. Newton mechanikájában vagy a hőtanban — „állandók"-ként csak azon testek tulajdonságait jellemző adatokat tartalmazzák, amelyekre a törvényeket alkalmazni akartuk. Nem szerepeltek azonban e törvényekben univerzális jellegű állandók. Newton mechanikájának törvényeit például elvben egyaránt alkalmazhattuk az eső kődarabra, a Hold földkörüli mozgására vagy egy atomi részecske ütközésére. Úgy látszott, hogy alapjában mindegyik esetben ugyanez történik. Planck törvénye azonban tartalmazta az úgynevezett *„Planck-féle hatáskvantum"*-ot. Ezzel egy meghatározott mértékegységet rögzített a természetben. Világossá vált, hogy azon jelenségek, amelyeknél a szereplő hatások igen nagyok a Planck-állandóhoz képest, alapvetően másképpen mennek végbe, mint azok, amelyeknél összemérhetőek a Planck-állandóval. Minthogy a mindennapi életben tapasztalt jelenségek esetében a Planck-állandóhoz képest igen nagy hatásokkal van dolgunk, felmerült a lehetőség, hogy az atomi méretekben végbemenő jelenségek olyan vonásokkal rendelkeznek, amelyekre közvetlen szemléletünk egyáltalán nem alkalmazható. Itt olyan folyamatokról van szó, amelyek következményei kísérletileg megfigyelhetők és a matematika eszközeivel ésszerűen analizálhatók, de amelyekről már nem alkothatunk szemléletes képet. A modern atomfizika nem

szemléletes jellege végső fokon a Planck-féle hatáskvantum létezésén alapszik: azon, hogy a természeti törvények egy atomi kicsinységű mértékegységet tartalmaznak.

Alig néhány évvel Planck felfedezése után másodszor került sor olyan természeti törvények megfogalmazására, amelyek ilyen mértékegységet tartalmaznak. Maga ez a második állandó, a fénysebesség, már régóta ismeretes volt a fizikusok előtt. Alapvető szerepét, amelyet mint a természettörvényekben előforduló természetes mértékegység játszik, csak Einstein relativitáselméletének segítségével értettük meg. A tér és az idő között — amelyek látszólag a történések keretéül szolgáló független szemléleti formák — összefüggések állnak fenn, és ezen összefüggések matematikai megfogalmazása során megjelenik a fénysebesség, mint jellemző állandó. Mindennapi tapasztalataink esetében majdnem mindig a fénysebességhez képest lassan végbemenő mozgásfolyamatokkal van dolgunk. Ezért nem meglepő, ha azoknál a folyamatoknál, amelyek a fénysebességet megközelítő sebességgel mennek végbe, szemléletünk felmondja a szolgálatot. A fénysebesség a természettől megszabott mérték, amely nem a természetben előforduló meghatározott tárgyakról nyújt felvilágosítást, hanem a tér és az idő általános szerkezetére jellemző.

Midőn a két univerzális természeti állandó: a Planck-féle hatáskvantum és a fénysebesség alapvető jelentőségét felismertük, kézenfekvő volt felvetni a kérdést, hány ilyen jellegű független természeti állandó létezhet egyáltalán? A válasz az, hogy legalább három ilyen univerzális állandónak kell léteznie, s valószínű, hogy az összes többi természeti állandó — részben még ismeretlen matematikai összefüggések segítségével — visszavezethető ezekre. Azt, hogy éppen három ilyen független természetes mértékegységnek kell léteznie, a fizikus, vagy a technikus könnyen belátható, ha arra gondol, hogy a megszokott fizikai és technikai mértékrendszerek is három ilyen mértékegységet tartalmaznak, a hosszúság, az idő és a tömeg egységét, a centimétert, a másodpercet és a grammot. Ha e három, megállapodás útján rögzített mértékegységet természetes egységekkel akarjuk helyettesíteni, akkor a Planck-féle hatáskvantum és a fénysebesség mellett még egy állandóra van szükség. Tekintettel az anyag atomos szerkezetére, önként kínálkozik a gondolat, hogy a harmadik egységként egy atomi nagyságrendű hosszúságot válasszunk, például egy, az egyszerűbb atommagok sugarával nagyságrendben egyenlő hosszegységet. E hosszegység pontos meghatározása azonban csak akkor lehetséges, ha sikerül a természeti törvényeket olyan matematikai alakban kifejezni, amelyben a hosszúság egységének lényeges szerepe van. Itt ismét azt kell várnunk, hogy szemléletes fogalmaink csak olyan jelenségekre alkalmazhatók, amelyek az atomi hosszegységhez képest nagyméretű térrészben folynak le: ugyanakkor a legkisebb hosszúság — így is szokták nevezni ezt az állandót — nagyságrendjébe eső tartományban a jelenségek lefolyása lényegesen eltér a mi világunkban megszokottakétól.

Ezeket figyelembe véve, vizsgáljuk meg, hogyan fejlődött a fizika a legutóbbi évtizedekben. Planck felfedezése először csak a lehetőségét csillantotta meg annak, hogy az anyag atomos szerkezetét matematikai alakban megfogalmazott természeti törvényekből, azaz matematikai formák-

ból vezessük le. Noha abban az időben aligha lehetett elképzelést alkotni arról, hogy végül is milyen matematikai formák fognak szerephez jutni, mégis *ez* legalább célt tűzött ki az atomfizika elé. A természettudós pillantását az atomelmélet még távoli csúcsai felé irányította, amelyekről nemcsak az elemi részecskék és az azokból felépülő atomi alakzatok létezését lehet felismerni, hanem ezzel együtt közvetlenül a világ fizikai kapcsolatait általában, mint egyszerű matematikai struktúrák következményét.

Mielőtt a legutolsó tíz év fejlődését — legalábbis addig, ameddig máig eljutottunk — végigkövetnénk, foglalkoznunk kell a Planck-féle felfedezés és annak precíz matematikai megfogalmazása nyomán a húszas években kialakult ismeretelméleti viszonyokkal. Már korábban szó esett az olyan új típusú természettörvényekről, amelyekben természettől adott mértékegységek szerepelnek. Talán helyesebb lenne, ha törvény helyett a természet matematikailag megfogalmazható alapstruktúráiról beszélnénk: a törvény fogalma ugyanis már majdnem szűk ahhoz, hogy ezeket az igen általános összefüggéseket magába foglalja. Az összefüggéseknek két ilyen rendszerét említettük: a kvantumelméletet és a relativitáselméletet. E két elmélet döntő változásokat okozott világszemléletünkben azzal, hogy világossá tette számunkra: szemléletes elképzeléseink, amelyekkel a mindennapi tapasztalat tárgyait megragadjuk, csak a tapasztalás igen korlátozott körében érvényesek, s egyáltalán nem tartoznak a természettudomány megdönthetetlen előfeltevései közé.

A kvantumelméletben a fizikai folyamatok objektív leírásának kérdése merül fel. A korábbi fizikában a mérés objektív, a méréstől független körülmények megállapítását jelentette. Ezen objektív körülményeket a matematika segítségével le lehetett írni, s oksági kapcsolatukat ily módon szigorúan meg lehetett állapítani. A mérés maga ugyan a kvantummechanikában is objektív körülmény, a mérésből a mérendő atomi történés objektív lefolyására való következtetés azonban problematikussá válik: a mérés ugyanis beavatkozik a történésbe és nem választható el teljesen attól. Ez lehetetlenné teszi, hogy az atomi folyamatokat szemléletesen írjuk le, úgy, ahogy azt a fizikában 50 évvel ezelőtt kívánták volna. Az atomi méretekben végbemenő természeti folyamatokat tehát nem tudjuk ugyanolyan módon megragadni, mint a makroszkópikus jelenségeket. A megszokott fogalmak használhatóságát az ún. „határozatlansági relációk" korlátozzák. Valamely atomi folyamat további lefolyására vonatkozóan általában csak valószínűségeket adhatunk meg előre. Matematikai képleteink már nem az objektív jelenségeket, hanem bizonyos jelenségek bekövetkezésének valószínűségét határozzák meg. Nem a valóságos történés maga, hanem a történések lehetősége — a „potentia", ha Arisztotelész filozófiájának e fogalmát akarjuk alkalmazni — engedelmeskedik szigorú természettörvényeknek.

Ha a klasszikus fizikából a kvantumelméletbe átvezető lépést véglegesnek tekintjük, vagyis: ha feltételezzük, hogy az egzakt természettudomány a valószínűség vagy a lehetőség fogalmát a jövőben is alapjaiban fogja tartalmazni, akkor a régebbi idők filozófiájának néhány problémája új megvilágításba kerül, s megfordítva: a kvantumelmélet megértését is elmélyíthetjük e régebbi kérdésfeltevések tanulmányozásával. Az arisztó-

telészi filozófia „potentia"-fogalmával való kapcsolatra már utaltunk. De az újkori filozófia különböző rendszerei felé is számtalan vonatkozást találhatunk, amelyeket itt csak röviden vázolhatunk: ezek részletesebb, gondosabb megvizsgálása azonban megérdemli a legalaposabb figyelmet.

Descartes filozófiájában a „res cogitans" és a „res extensa" közötti ellentétnek döntő szerepe volt, s a világ e fogalompárban kifejeződő kettéosztásának a későbbi évszázadok gondolkodására igen erős befolyása volt. A kvantumfizikában ez az ellentét kissé másképp fest, mint azelőtt. Mi ezt a szembeállítást nem érezzük olyan merevnek, mert a kvantumfizika arra kényszerít, hogy az összefüggések különböző tartományaiban gondolkozzunk, amelyeknek egymáshoz való viszonyát Bohr a „komplementaritás" fogalmával fejezte ki. Az összefüggések e tartományai egy részről kizárhatják egymást, más részről azonban ki is egészíthetik, s e teljes *egység* csak a különböző tartományok összjátéka révén válik láthatóvá. Azt, hogy ez miképpen lehetséges, a kvantumelmélet matematikája mutatja meg a homályosság legcsekélyebb árnya nélkül. A klasszikus fizikához képest a kvantumelmélet tehát lényegesen eltávolodott a világnak a Descartes-féle filozófiában bevezetett kissé rideg felosztásától.

A relativitás- és kvantumelmélet pozitivista elemeire gyakran rámutattak. Különösen Mach gondolatmenetei voltak azok, amelyek Planck felfedezése óta kétségtelenül újra meg újra megtermékenyítették a fizika fejlődését. Nem szabad azonban túlbecsülnünk e befolyást. A kvantumelmélet ma általánosan elfogadott értelmezése — a pozitivizmussal ellentétben — egyáltalán nem az érzéki benyomásokat tekinti elsődlegesnek. Ha a kvantumelméletben valamit elsődlegesnek akarunk nevezni, akkor ez a *valóság*, amelyet a klasszikus fizika fogalmaival írhatunk le.

Minthogy a kvantumelmélet az atomelmélettel kapcsolatban keletkezett — ismeretelméleti szerkezete ellenére — szoros kapcsolatban áll azokkal a filozófiákkal, amelyek az anyagot helyezik rendszerük középpontjába. A legutóbbi évek fejlődése azonban, amelyről még ezután akarunk beszélni, határozott kanyarodást mutat — ha egyáltalán párhuzamot akarunk keresni az antik filozófiában — Démokritosztól Platón felé. Éppen Planck felfedezésében találjuk meg az utalást, hogy az anyag atomos szerkezete a természettörvények matematikai alakjának kifejeződéseként fogható fel.

Végezetül még részletesebben kell beszélnünk egy inkább fizikai problémáról, amely már a kvantumelméletnek és az atomelméletnek a legutóbbi évtizedben végbement fejlődéséhez vezet el bennünket. A relativitáselmélet és a kvantumelmélet láthatóvá tették a természet bizonyos, korábban nem ismert alap-struktúráit. A relativitáselmélet esetében a tér és idő struktúrájáról van szó, a kvantumelméletben pedig annak a következményeiről, hogy minden atomi méretekben végzett mérés szükségképpen beavatkozást, behatást tesz szükségessé.

A térnek és az időnek a speciális relativitáselméletben felfedett struktúrája röviden a következőképpen írható le: A „múlt" szóval azokat a jelenségeket foglalhatjuk össze, amelyekről legalábbis elvileg tudomást szereztünk, a „jövő" szóval pedig azokat, amelyekre, legalábbis elvileg még hatást fejthetünk ki. Szemléletes elképzelésünk szerint e két esemény-

tartományt csupán egy végtelenül rövid idő választja el, amelyet „jelen pillanat"-nak nevezünk. Einstein elméletéből azonban most már tudjuk, hogy a jelennek ez a tartománya véges, s az időben annál tovább tart, minél nagyobb a szóban forgó esemény tőlünk való távolsága. Ez annak a következménye, hogy a fénysebességnél gyorsabban semmilyen hatás nem terjedhet. Azokat az eseményeket tehát, amelyekről még tudomást szerezhetünk, éles tér-időbeli határ választja el azoktól, amelyekről már nem szerezhetünk tudomást, s van egy másik határ is; azok között az események között, amelyekre hatást fejthetünk ki, ill. amelyekre már nem fejthetünk ki hatást.

Az éles határ létezése és a fizikai folyamatnak a kvantumelmélet által feltárt struktúrája között azonban nincs meg az összhang. A határozatlansági relációkból tudjuk, hogy a helymeghatározáshoz annál durvább beavatkozásra van szükség, mennél pontosabban akarjuk azt elvégezni. A tökéletesen pontos helymeghatározáshoz meg éppen végtelen nagy beavatkozásra van szükség, így ez nem is végezhető el. Nem is csodálkozunk tehát, hogy ez a relativitáselmélet által megadott éles határ ártalmas következményekre vezet, ha megkíséreljük a fizikai folyamatok leírásának kvantummechanikai megfogalmazását. A kvantumelmélet és a relativitáselmélet tehát nyilvánvalóan nem egyesíthető nehézség nélkül.

A legutóbbi évek eredményei alapján minden okunk megvan annak feltételezésére, hogy e két elmélet összeépítése csak akkor sikerülhet, ha megfontolásaink körébe vonjuk a harmadik alap-struktúrát, amely 10^{-13} cm nagyságrendű univerzális hosszúságok létezésével kapcsolatos.

Mindenekelőtt vizsgáljuk meg röviden, milyen fizikai jelenségekről van szó? A kémia eredetileg a különböző kémiai elemekhez egy-egy atomfajtát rendelt. A Bohr-féle elmélet és Rutherford kísérletei megmutatták, hogy a kémikusok úgynevezett atomja egy magból és az azt körülvevő elektronburokból áll. A harmincas évek magfizikája arra tanított meg bennünket, hogy az atommagot protonokból és neutronokból álló alakzatnak tekintsük. Ily módon eljutottunk ahhoz a felismeréshez, hogy a három legfontosabb elemi rész-fajta: a protonok, a neutronok és az elektronok az anyag végső építőkövei. Későbbi kísérletek azonban megmutatták, hogy másfajta elemi részek is léteznek. Ezek az előbb említettektől elsősorban abban különböznek, hogy csak nagyon rövid ideig létezhetnek, miután igen rövid idő alatt radioaktív bomlást szenvednek, azaz: más részecskékké alakulnak át. Felfedezték a mezonokat, a hyperonokat és ma már mintegy 30 különböző fajta — a legtöbb esetben igen rövid élettartamú — elemi részecskét ismerünk.

E tapasztalatok két fontos kérdést vetettek fel. Először: valóban az anyag végső, oszthatatlan építőkövei-e ezek az elemi részecskék, különösen pedig a protonok, neutronok és elektronok? Vagy ezeket is még kisebb részecskékből összetettnek kell tekintenünk? Ha pedig valóban ezek a legkisebb építőkövek, mi az oka annak, hogy ezeket nem lehet tovább bontani? Másodszor: miért éppen ezek a kísérleteinkben megfigyelt elemi részecskék léteznek, miért rendelkeznek éppen *azokkal* a tulajdonságokkal, amelyeket megfigyelünk? Milyen természettörvények határozzák meg tömegüket, töltésüket, az erőket, amellyel egymásra hatnak?

Az első kérdésre a mai fizika határozott választ ad: az elemi részek valóban az anyag végső, legkisebb egységei. Az állítás indokolása kissé meglepő. Hogyan győződhetünk meg arról, hogy vajon bonthatók-e még tovább az elemi részek? Az egyetlen módszer, amellyel ezt kipróbálhatjuk, az, hogy megkíséreljük igen hatékony erőkkel tovább hasítani őket. Minthogy olyan kés vagy szerszám, amellyel ezt a szétbontást megkísérelhetnénk, nem létezik, egyetlen lehetőségként az kínálkozik, hogy az elemi részecskéket nagy sebességgel egymásnak ütköztessük. Nagy energiájú elemi részecskékkel valóban el lehet végezni ilyen ütközési kísérleteket. A világ különböző részeiben — pl. Genfben a nyugat-európai országok közös munkájával, Amerikában, Oroszországban — épülő nagy gyorsító berendezések éppen ezt a célt szolgálják. A természetben előforduló kozmikus sugárzásban is találkozunk ilyen ütközésekkel. Ilyenkor az elemi részecskék felbomlanak, gyakran sok részre szakadnak széjjel, de — és ez a meglepő — e „töredékek" nem kisebbek vagy könnyebbek, mint az ütközésben szétszakadt elemi alakzatok. Az összeütköző részecskék nagy kinetikus energiájának növekedése ugyanis a relativitáselmélet szerint tömegnövekedéssel is jár, s valóban: itt ez az energia új elemi részek létrehozására használódik fel. A valóságban tehát az elemi részecskék tulajdonképpen nem hasadnak szét, hanem az összeütköző részek mozgási energiájából új részek keletkeznek. Tehát Einsteinnek a tömeg és energia arányosságáról szóló tétele teremti meg annak lehetőségét, hogy a ma ismert elemi részek valóban a legkisebb létező alakzatok legyenek.

Ugyanakkor azt is felismerhetjük, hogy az elemi részecskék — mondhatni — ugyanabból az anyagból —, ha úgy tetszik, energiából — készültek. A modern fizika elemi részecskéi, éppen úgy, mint a platóni filozófia elemi részei, egymásba átalakíthatók. A részecskék nem *anyagból vannak*, hanem az anyag egyedül lehetséges formái. Ezzel már el is jutottunk a második kérdéshez: Miért *éppen ezek* a meghatározott elemi részek léteznek s nem mások?

Kérdésünk azonos azzal a kérdéssel, hogy milyen az a természettörvény, amely az elemi részek tulajdonságait meghatározza? Ennek a természettörvénynek tartalmaznia kell a harmadik természetes mértékegységet, az ún. „legkisebb hosszúság"-ot. Az itt felvetett problémák ugyan még egyáltalán nincsenek megoldva, mégis vitára bocsáthatunk már egy ilyen elméletre vonatkozó javaslatot, amelyet majd a következő évek kutatásának kell megvizsgálnia és kifejlesztenie.

Előbb azonban be kell számolnunk az elmúlt években elért előrehaladásról. Dirac Angliában már mintegy 15 évvel ezelőtt rámutatott arra, hogy a kvantumtérelmélet matematikai „divergencianehézségeit" oly módon lehet megszüntetni, hogy a matematikai leírásba bevezetünk egy új imaginárius egységet. Természetesen ez az elmélet szerkezetét mélyrehatóan megváltoztatja, s nem sokkal később Pauli Zürichben kimutatta, hogy az ilyen elmélet fizikailag nem értelmezhető. Azok a mennyiségek ugyanis, amelyek egyébként a kvantumelméletben valamely esemény bekövetkezésének valószínűségét jelentik, az elmélet Dirac-féle megfogalmazásában negatívvá válhatnak: a negatív valószínűség pedig fizikailag értelmetlen kifejezés. Ennek ellenére kb. 5 évvel ezelőtt Göttingában ismét

foglalkozni kezdtünk Dirac ezen elgondolásaival abban a reményben, hogy a matematikai formalizmust a következőképpen építhetjük fel: Az anyag alapegyenletének — amint azt már többször hangsúlyoztuk — tartalmaznia kell a hosszúságegységként bevezetett 10^{-13} cm nagyságrendű elemi hosszat. Nem lehet vajon az indefinit metrikát oly módon alkalmazni, hogy a negatív valószínűségek mindig csak olyankor lépjenek fel, ha a 10^{-13} cm kiterjedésű térrészekben lejátszódó fizikai jelenségek lefolyása iránt érdeklődünk; ha azonban kérdésünk sokkal nagyobb tér-idő intervallumokra vonatkozik, a számított valószínűségek ismét önmaguktól pozitívvá váljanak, s így a képletek fizikai értelmezése lehetségessé váljék? Ezzel a nehézségek ki lennének küszöbölve: az igen kicsiny térrészekben végbemenő folyamatok lefolyása iránt ugyanis nem érdeklődhetünk: ezen azt értjük, hogy az igen kicsiny tér-idő tartományokban végbemenő folyamatok nem figyelhetők meg közvetlenül, s az ilyen folyamatokon végzett megfigyelésekből következtetéseinket nem vonhatjuk le a fizika megszokott fogalmai segítségével. Így tehát e folyamatok nem írhatók le semmilyen szemléletes módon. E lehetőség részletes tanulmányozása egy matematikailag leegyszerűsített modellen történt meg: itt Mitter, Kortel, Ascoli Göttingában végzett vizsgálataira szeretnék utalni. Kiderült, hogy Dirac javaslatainak ilyen alkalmazása a legegyszerűbb esetben, amely matematikailag teljesen analizálható, valóban ellentmondásmentesen lehetséges. Az is kiderült e vizsgálatoknál, hogy már egy leegyszerűsített modell is rendelkezik azon egységes térelmélet igen lényeges vonásaival, amely a vizsgálatok célja kell hogy legyen. Például az elektromágneses tér az anyagtér következményeként adódott, az anyagtér elemi részecskék alakjában nyilvánult meg, s ezek a valóságban megfigyelt elemi részecskékhez hasonló tulajdonságokkal rendelkeznek.

Igen lényeges hozzájárulás volt azután az anyag problémájához két kínai fizikus, Lee és Yang felfedezése, amely szerint az elektromágneses terek az elemi részekkel szorosan összefüggő csavar-jelleggel egészen váratlan módon állnak kapcsolatban. Vegyük példaként a pozitív töltésű úgynevezett „π-mezonok"-at, amelyek radioaktív bomlást szenvednek. A bomláskor keletkező „μ-mezonok", elektronok és neutrinók meghatározott polarizációval rendelkeznek, s.e polarizáció jobbcsavarral egyező értelmű. Ilyen pozitív töltésű π-mezon, amelynek bomlásakor a balcsavarjellegű polarizáció volna kitüntetve, nem létezik. Léteznek azonban negatív töltésű, ugyanakkora tömegű π-mezonok, s az ezek bomlásánál megfigyelt polarizációt éppen ellentétes értelmű csavarodás jellemzi. Valamely részecskéből tehát tükrözés útján a megfelelő, ellentétes előjelű töltést viselő „antirészecske" áll elő. E felfedezésnek különösen érdekes következményei vannak a Pauli által korábban, az elemek β-bomlásának analízise alapján előrelátott elemi részecskére, a neutrinóra vonatkozóan. E következmények tanulmányozása során Pauli az elmúlt évben egy sajátságos transzformációs tulajdonságra, a neutrinó hullámegyenletének korábban figyelembe nem vett szimmetriájára bukkant. Minthogy a matematikai szimmetriák az elemi részecskék elméletében különösen fontos szerepet játszanak, számítani lehetett arra, hogy az említett szimmetria talán a neutrinó speciális egyenletén is túlnövő jelentőséghez jut.

Az a tapasztalati anyag, amelyet a legutóbbi két évtizedben gyűjtöttek össze az elemi részekre vonatkozóan, felvilágosítást nyújt számunkra az anyag alapegyenleteinek szimmetriatulajdonságairól — ha kissé közvetett formában is — mégpedig azáltal, hogy kezünkbe adja az ún. „kiválasztási szabályokat és megmaradási tételeket". Ezalatt a következőket kell értenünk: Ha a tapasztalatból tudjuk, hogy milyen részecskék szenvedhetnek radioaktív átalakulást, és milyen részecskékké alakulhatnak át, ebből visszakövetkeztethetünk a részecskék és a viselkedésüket megszabó törvények szimmetriatulajdonságaira. Midőn megkíséreltük, hogy az anyag elméletének matematikai modelljét úgy alakítsuk át, hogy számot adjon a megfigyelt kiválasztási szabályokról, olyan egyenletre bukkantunk, amelyről Pauli meg tudta mutatni, hogy az az általa talált szimmetriatulajdonsággal is rendelkezik.

Ezen az úton meg lehetett adni egy egyenletet, amely — hogy óvatosan fejezzük ki magunkat — legalább első pillantásra úgy fest, hogy képes számot adni az elemi részek összes ismert tulajdonságairól, s így már az anyag helyes egyenlete lehet. Az egyenlet a következő:

$$\gamma_v \frac{\delta}{\delta x_v} \Psi \pm l^2 \gamma_\mu \gamma_5 \Psi (\Psi + \gamma_\mu \gamma_5 \Psi) = 0.$$

Itt a ψ (tér- és időkoordinátáktól függő téroperátor) az anyagot jelenti; a γ_μ-k a Dirac által bevezetett egyszerű matrixok (a lineáris transzformációk elméletéből ismert mennyiségek), az l pedig a természetes hosszegység, amelyről már több ízben szó esett. A fénysebességet és a Planck állandót azért nem látjuk az egyenletben, mert e két alapmennyiséget már eleve mértékegységnek választottuk, vagyis egyenlőnek vettük eggyel. Természetesen az l mennyiségét ugyanúgy tekinthetnénk mértékegységnek és eggyel tehetnénk egyenlővé, s akkor ez sem lépne fel egyenletünkben.

Hangsúlyoznunk kell ezen a helyen, hogy ez az egyenlet egyelőre csupán *javaslat*, s hogy majd csak néhány év múlva, a belőle adódó következtetések — egyáltalán nem egyszerű — matematikai elemzése és a kísérleti tapasztalatokkal való összehasonlítása alapján ítélhetjük meg biztonsággal: mennyiben igaz egyenletünk?

A jelen pillanatban talán fontosabb, hogy a gondolkodásnak azokat az útjait tanulmányozzuk, amelyek Planck felfedezéséből kiindulva, a felvázolt fejlődés során a legutóbbi időben elért előrehaladásig nyíltak meg előttünk. Milyen kép tárul majd elénk a fizikában, ha a fizikus vágyai teljesülnek ezen a területen? Az említett egyenlet a három természetes mértékegység mellett csupán matematikai szimmetriakövetelményeket tartalmaz. Úgy látszik, hogy e szimmetriakövetelmények ezen túl mindent meghatároznak. Az egyenletet tulajdonképpen csak e követelmények különösen egyszerű ábrázolásának, a szimmetriakövetelményeket azonban az elmélet tulajdonképpeni magvának kell tekintenünk. Hasonlóan Platón elgondolásához úgy látszik, hogy e látszólag oly bonyolult elemi részecskékből és erőterekből álló világ alapja: egy egyszerű, kristálytiszta mate-

matikai struktúra. Azt várjuk, hogy mindazokat az összefüggéseket, amelyek a fizika különböző területein megismert természettörvényeket fejezik ki, e struktúrából lehet levezetni.

A modern felfogásban természetesen a szigorúság olyan fokával találkozunk, amely a görög filozófusoktól teljesen idegen volt, és a félreértések elkerülése végett hangsúlyoznunk kell a mai és az antik természettudomány között fennálló mélyreható különbségeket. Mindenekelőtt lényeges különbséget találunk a módszerben: mi rendszeresen kísérleteket végzünk, s az elméleteket csak akkor fogadjuk el, ha azok valóban leírják a kísérletek minden részletét. Az időfogalomnak Galilei és Newton óta a fizikában játszott szerepében egy további, igen fontos különbség nyilvánul meg.

Az elemi részek szimmetriája Platón filozófiájában a *háromdimenziós tér* fogásainak csoportjából származott. Ott tehát egy statikus, szemléletes szimmetriával álltunk szemben. Az újkori fizika a természetleírásban kezdettől fogva szerepet juttatott az *időnek* is. A fizika érdeklődése Newton óta a jelenség dinamikájára irányul. Abból a felfogásból indul ki, hogy ebben az állandóan változó világban nem a geometriai formák a maradandók, hanem a törvények. Alapjában véve a törvények is csupán absztraktmatematikai formák, ezek azonban a térre *és* időre vonatkoznak. Az anyag megértése ennélfogva csak úgy látszik számunkra lehetségesnek, ha a kísérletekből olyan matamatikailag megragadható struktúrákra következtetünk, amelyek egyaránt vonatkoznak a térre és az időre.

Az anyag végleges elméletét — Platón elméletéhez hasonlóan — egy sor — már ma is ismert — fontos szimmetriakövetelmény fogja jellemezni.

A szimmetriákat azonban nem egyszerűen idomokkal és képekkel lehet kifejezni, mint Platón szabályos testjei esetében, hanem egyenletekkel...

*

Jelenleg még a közepén tartunk egy fejlődési folyamatnak, amelynek eredményeit csak néhány év múlva tekinthetjük majd át. Planck felfedezése azon félévszázad folyamán, amelynek egyes szakaszait megkíséreltem önök előtt felvázolni, elvezetett bennünket arra a fejlődési fokra, amelyen már úgy véljük, célunknak: az atomos anyagszerkezet egyszerű matematikai szimmetriatulajdonságokból való megértésének körvonalait már világosan felismerjük. Még akkor is, ha a legutóbbi években végbement fejlődést azzal a kétkedéssel fogadjuk, amely minden természettudós legfőbb kötelességei közé tartozik, nyugodtan kijelenthetjük, hogy itt olyan struktúrákra bukkantunk, amelyeknek egyszerűsége, zártsága és szépsége rendkívüli, s amelyek azért látszanak számunkra igen fontosnak, mert már nemcsak a fizika valamely speciális területére, hanem az *egész világra* vonatkoznak.

„Valóság", 1959. 2. sz.

német filozófus. 1880-ban született és 1936-ban halt meg. Főleg társadalomfilozófiai kérdésekkel foglalkozott. Abból az alapelvből indult ki, hogy a kultúra minden történelem ősjelensége. A kultúrának különböző típusai vannak (a legfontosabbak a görög, az arab és a modern germán). Ezek a típusok nem egymásutáni, egyre magasabbrendű alakulatok és így egymásrakövetkezésük nem jelent társadalmi haladást. Önmagábazárt egymás melletti, azonos „értékű" típusok ezek, amelyek össze sem mérhetők a maguk egészében. Mindegyiknek egészen más a világképe, tudománya, természete, vallása.

Az egyes kultúrkörökön belül lehet csak változásról beszélni. Valamennyi átmegy a születés-, gyermek-, ifjú-, érett- és öregkoron. A különböző kultúrkörök azonos szakaszai hasonlíthatók össze analogikus módon. Azonban a különböző típusok egyes szakaszai is elvileg egyidejűek, hiszen a típusok bármilyen sorrendben követhették volna egymást a történelemben. Adott sorrendjük csupán véletlen.

Az öregkor még nem jelenti az adott típus végét. Minden típusban a kultúrfokot az ún. „civilizáció" foka követi. A civilizáció foka a kultúra vége. Ezen a fokon a cézárok uralma következik, s korunkban a kultúrát, a lírát, a festészetet és a filozófiát a technika, a tengerészet és a politika szorítja háttérbe.

Spengler fő műve: „A Nyugat alkonya".

SPENGLER: A NYUGAT ALKONYA

(RÉSZLETEK)

A CIVILIZÁCIÓK ÉLETE

Munkánkban elsőként teszünk kísérletet arra, hogy előre meghatározzuk a történelem folyását. Feladatunk, hogy egy kultúrának, mégpedig annak, amely ma planétánkon egyedül nevezhető majdnem kiteljesedettnek, vagyis a nyugat-európai—amerikai kultúrának felvázoljuk még be nem következett fejlődési szakaszait.

Nem kétséges, hogy a mai napig senki sem gondolt egy ilyen hatalmas jelentőségű feladat megoldásának a lehetőségére, vagy ha igen, akkor vagy nem ismerte fel a megoldáshoz szükséges módszereket, vagy pedig képtelen volt ezeket a módszereket kellőképpen alkalmazni.

Létezik-e történelmi logika? A sok különálló és kiszámíthatatlan eseményen túl van-e az emberiség történelmének — hogy így mondjuk — metafizikai szerkezete, amely lényegében független a szembeötlő, nyilvánvaló, felületi szellempolitikai jelenségektől? Van-e valami, ami ezeket a másodrendű valóságokat, e felületi jelenségeket előidézi?

Régtől fogva akadnak olyanok, akik tisztában vannak azzal, hogy a világtörténelem megjelenési formái nem végtelenül sokfélék és hogy a korok, korszakok, helyzetek és személyek típusai ismételten visszatérnek. Napóleon történelmi szerepét gyakorlatilag senki sem tanulmányozta anélkül, hogy időnként egy-egy pillantást ne vetett volna Caesar és Nagy Sándor életére; látni fogjuk, hogy a két összehasonlítás közül az első alaktani szempontból elfogadhatatlan, a második azonban teljesen helytálló. Maga Napóleon felismerte, hogy helyzete sokban hasonlít Nagy Sándoréhoz. A Konvent, miközben Angliára gondolt, Karthágóról szónokolt, és a jakobinusok rómaiaknak nevezték magukat. A történészek több-kevesebb joggal Firenzét Athénhez, Buddhát Krisztushoz, az őskereszténységet a modern szocializmushoz, Caesar korának római nagytőkéseit a yankeekhez hasonlították. Petrarca, az első szenvedélyes régész — a régészet maga annak az érzésnek a kifejezése, hogy a történelem megismétli önmagát — önmagáról beszélve Ciceróra gondolt; nemrégiben pedig Cecil Rhodes, az Angol Dél-Afrika megalapítója — aki a római császárok antik életrajzait a maga számára rendelt fordításokban gyűjtötte könyvtárában — önmagát Hadrianushoz hasonlította. XII. Károly svéd király vesztét az okozta, hogy ifjúkorától kezdve Curtius Rufusnak Nagy Sándorról írt életrajzát hordozta a zsebében és hogy mindenben ezt a nagy hódítót akarta utánozni.

Nagy Frigyes különböző politikai emlékiratában, mint pl. az 1738-ban írt „Considérations"-ban, a legnagyobb biztonsággal végez összehasonlítá-

sokat, valahányszor meg akarja világítani korának világpolitikai helyzetét; így pl. a franciákat II. Fülöp makedónjaihoz és a németeket a régi görögökhöz hasonlítja: „Elzász-Lotharingia, Németország termopülei szorosa, már Fülöp kezében van", írja, s Frigyes ezzel az összehasonlítással Fleury bíboros politikájának az elevenére tapintott. Ugyanebben a művében a szerző a Habsburg és Bourbon uralkodóházak politikáját Antonius és Octavianus proscripcióihoz hasonlítja.

Mindez azonban önkényes és töredékes munka volt és nagy általánosságban pillanatnyi költői hevületet vagy szellemességre való törekvést fejezett ki, nem pedig a történelmi folyamatosság mély átérzését.

Vajon a világtörténelem nagy eseményei nem olyan formában jelentkeznek, hogy abból az értő szem minden alkalommal levonhatja a szükséges következtetéseket? És ha igen, akkor hol van a következtetések határa? Mivel az emberi történelem nem más, mint hatalmas életfolyamatok összessége, amelyeket a nyelv, a gondolat vagy a cselekedet, önkéntelenül mint valami egyént vagy ént, „antik világ", „kínai kultúra", „modern civilizáció", néven magasabb rendű egyénekként kezel, vajon lehetséges-e még a mi életünkben megtalálni azokat a lépcsőfokokat, amelyeken az emberiségnek a jövőben fel kell kapaszkodnia anélkül, hogy közülük egyet is kihagyhatna, vagy a sorrendet megváltoztathatná? Vajon az olyan alapvető és minden szerves lényre jellemző fogalmak, mint születés, halál, ifjúság, vénség, élettartam, a történelemben is olyan nagy jelentőségűek, mint a biológiai életben, csak éppen még senki sem állapította meg a törvényeiket? Röviden, vajon mindaz, ami a történelemmel kapcsolatos, nem általános, élettani ősformákat fejez-e ki?

A nyugati világ hanyatlása, ami elsősorban helyi vonatkozású és időben korlátozott jelenség — ugyanúgy, mint az a hasonló jelenségeket mutató hanyatlás, amin az antik világ ment keresztül —, mint látni fogjuk, filozófiai téma is, amely — ha jelentőségét teljes nagyságában felismerjük — a lét minden nagy kérdését magában foglalja.

Ha meg akarjuk állapítani, hogy a nyugati kultúra milyen körülmények között fogja végzetét betölteni, akkor először meg kell vizsgálnunk azt, hogy mi a kultúra, milyen kapcsolatban áll a látható történelemmel, az élettel, a lélekkel, a természettel és a szellemmel; meg kell vizsgálnunk, hogy a kultúra milyen formában mutatkozik meg és végül, hogy ezek a formák — mint pl. népek, nyelvek és korok, csaták és gondolatok, államok és istenségek, művészetek és műalkotások, tudományok, jogok, gazdasági formák és világnézetek, nagy emberek és fontos események — mennyiben jelképes jelentésűek és vajon jelképekként kezelendők-e.

Az élettelen testek felismerésére a matematika törvényei nyújtanak módot. Az élő testek felismerését az analógia teszi lehetővé. Ennek segítségével megkülönböztethetjük egymástól a világ polárisságát és időszakosságát.

Ugyanebbe a kategóriába sorolhatjuk az analógiák nagy mesterének, Rankénak az összehasonlításait, Kiakszarész és I. Henrik jellemének hasonlóságáról vagy a kimérek és a magyarok betöréseinek közös vonatkozásairól szóló elméletei alaktani szempontból jelentéktelenek. Nem sokkal többet ér Rankénak az a gyakran emlegetett kísérlete, amelyet a görög

városállamok és a renaissance köztársaságok összehasonlítására tett; s mélyebb, bár csak véletlenül helytálló, Alkibiádész és Napóleon összehasonlítása. Ranke — mint oly sok más történész — analógiái a plutarkhoszi, vagyis a népszerű romantikus ízlés követelményein alapulnak: lényegében csak a világtörténelem színpadának egymáshoz hasonló jeleneteit veszik figyelembe, és összehasonlításaik során nem alkalmazzák a matematikus szigorát, aki a laikusok szemében egymástól teljesen különböző két csoport belső rokonságát differenciálegyenletek alapján ismeri fel.

Könnyű megállapítani, hogy a történelmi képek párosítását a pillanatnyi hangulat diktálja, nem pedig egy eszme vagy a szükségesség érzése. Az összehasonlításoknak, különösen manapság, se szeri, se száma, de e munka tervszerűtlenül, az összefüggések megvizsgálása nélkül folyik. Ha pedig az összehasonlítás egyes esetekben mély és még kivizsgálandó értelemben helyesnek bizonyul, akkor ezt a szerencsének, vagy ritkább esetben az ösztönnek tulajdonítjuk, de sohasem keressük mögötte az átfogó alapelvet. Még soha senki sem gondolt arra, hogy ezzel kapcsolatban egy módszert dolgozzon ki. Még halványan sem ötlött fel senkiben a gondolat, hogy itt, ebben a kérdésben rejlik az egyetlen kiindulópont, amelynek segítségével esetleg megoldhatjuk a történelem problémáját.

Az összehasonlítások a történelmi gondolkodás kincsestárává válhatnak, aminek révén meghatározhatjuk a történelem organikus jellegét. Az összehasonlítások technikáját egy mindent átfogó gondolat befolyása alatt kellene megvizsgálnunk és azt feltétel nélküli szükségességgé, logikai mesterművé kellene kifejlesztenünk. Az összehasonlítások mostanáig nem sok szerencsével jártak, mert — lévén a hangulat és ízlés szülöttei — a történészt nem késztették arra az erőfeszítésre, hogy a történelembe mélyen beletekintsen és a történelem formális nyelvében és annak elemzésében a történészet legjelentősebb és legközvetlenebb, ma még meg nem értett és éppen ezért meg nem oldott feladatát lássa. Az összehasonlítások egy része teljesen felszínes volt; így pl. egyes történészek Caesart a római hivatalos lap megalapítójának nevezték, mások — és ez még nagyobb hiba — az antik világ néhány rendkívül bonyolult és számunkra teljesen idegen jelenségét modern életünk divatos kifejezéseivel, mint szocializmus, impresszionizmus, kapitalizmus, klerikalizmus illették. Más összehasonlítások viszont teljesen hamisak és majdnem nevetségesek voltak, mint például a jakobinus klubok Brutus imádata, azé a milliomos és uzsorás Brutusé, aki — mint az oligarchikus alkotmány ideológusa — a patrícius szenátorok tapsai között, leszúrta a demokrácia védnökét.

KULTÚRA ÉS CIVILIZÁCIÓ

A Nyugat hanyatlása ebből a szempontból tekintve a civilizáció problémájával egyenlő. Minden magasabb rendű történetírás egyik alapvető kérdésével állunk itt szemben. Mit jelent a civilizáció, hogyha azt egy kultúra szerves és logikus következményének, beteljesülésének és végső kimenetének tekintjük?

Mert minden kultúrának megvan a maga civilizációja. Ezúttal történik először, hogy ezt a két szót, amely mostanáig csak egy felette bizonytalan, etikai jellegű megkülönböztetést jelölt, időszaki értelemben használjuk egy szigorúan meghatározott és szükséges, szerves egymásra következés kifejezésére. A civilizáció a kultúrának az elkerülhetetlen végzete. A civilizációk egy magasabb rendű embercsoport által elérhető legvégső és legmesterségesebb állapot bekövetkezését jelentik. A civilizáció maga a vég, amely úgy következik a kultúrára, mint a beteljesülés a kialakulásra, a halál az életre, a megmerevedés a fejlődésre, vagy ahogy a szellemi elaggás és a kőből épült és megkövesedő világváros következik a vidéki életre és a dór vagy gót művészetben megnyilvánuló lelki gyermekségre. A civilizáció maga a kikerülhetetlen vég, amit egy belső szükségszerűség következtében eddig minden kultúra elért.

Csak ennek az elgondolásnak az alapján érthetjük meg az ókori római világot, mint a görög utódját. Csak így derülhet fény a késői ókor titkaira és annak minden mély rejtelmére. Mert mit jelent az, hogy a rómaiak barbárok voltak — azt a tényt csak üres érvekkel lehet kétségbevonni —, barbárok, akik nemhogy egy nagy fejlődésnek voltak az előfutárai, hanem éppen ellenkezőleg, egy nagy fejlődésnek a végét jelentették? A római, ez a lelketlen, a filozófiát nem értő, művészietlen, fajára egészen a kegyetlenségig büszke, kíméletlenül csak gyakorlati eredményekre törő nép, félúton áll a görög kultúra és a semmi között. A rómaiaknak a gyakorlati kérdésekre összpontosuló képzelőereje — a rómaiak vallási törvényei az istenek és az emberek viszonyát úgy szabályozták mint a magánemberek viszonyait, ugyanakkor vallásuk egyetlen eredeti legendát sem tartalmazott — olyan jellemvonás, amilyennel Athénban egyáltalában nem találkozunk. Görög lélek és római értelem: ennyi az egész. Ugyanez a különbség a kultúra és a civilizáció között! És ez a megállapítás nemcsak az ókorra vonatkozik. Más korokban is újra meg újra jelentkezik az erőteljes szellemű, legkevésbé sem metafizikus embertípus. Ennek a típusnak a kezében van minden egyes késői kor szellemi és anyagi sorsa. Ez az embertípus teremtette meg a babiloni, egyiptomi, indus, kínai és római imperializmust. A buddhizmus, sztoicizmus és szocializmus ezekben a korszakokban bontakozott ki végső formájában és vált olyan világfelfogássá, amely képes arra, hogy egy kialvás előtt álló embercsoportot még egyszer teljes létében felrázzon és átalakítson. A tiszta civilizáció, mint történelmi folyamat, szervetlenné vált és kihalt formák fokozatos visszafejlődéséből áll.

A kultúra átalakulása civilizációvá azonban az ókorban a 4., a nyugati világban a 19. században következett be. Ezt az átalakulást követően a nagy szellemi elhatározások többé nem az „egész világban" születnek — mint ahogy az orfikus mozgalom vagy a reformáció idején történt, amikor tulajdonképpen egyetlen falu magatartása sem volt teljesen jelentéktelen —, hanem három vagy négy világvárosban, amelyek a történelem egész lényegét magukba szívták és amelyekhez viszonyítva egy kultúrának az egész birodalma egy tartomány rangjára süllyedt. Ennek a tartománynak az az egyetlen feladata, hogy a világvárost és benne a magasabb rendű embercsoport maradványait élelemmel lássa el. Világváros és vidék — a

civilizációk e két alapfogalmának felismerése a történelem teljesen új formai problémáinak felvetéséhez vezet, amelyekkel mi, a mai nemzedék, éppen most kerülünk szembe anélkül, hogy a jelentőségüket ez ideig akárcsak a legkisebb mértékben is felismertük volna. A világ helyét átveszi a város, egy pont, amelyben egy hatalmas országnak az egész élete zsúfolódik össze, miközben az ország más részei lassan kiszáradnak; egy színgazdag, a röggel egybenőtt nép helyét egy új nomád vette át, egy élősdi, a nagyváros lakója, a hagyományokat nem ismerő, formátlanul hullámzó tömegekben fellépő, gyakorlati szellemű ember tiszta típusa, aki vallástalan, kietlen, a parasztsággal (és annak legnagyszerűbb formájával, a vidéki nemességgel) szemben mélységes ellenérzéssel viseltetik; mit jelent ez a hatalmas lépés a szervetlen állapot, a vég felé? Anglia és Franciaország már megtették ezt a lépést, Németország a legjobb úton van, hogy kövesse őket. Szirakuza, Athén és Alexandria után Róma következett. Madrid, Párizs, London után Berlin és New York van soron. Egész országokra az elvidékiesedés vár, hacsak nem fekszenek egy-egy ilyen város fénysugarának hatókörében, mint annak idején Kréta és Makedónia vagy a modern korban a skandináv Észak.

Valaha egy korszak gondolatának a megfogalmazásáért folytatott küzdelem a kultuszok vagy dogmák bélyegét viselő metafizikai világproblémák porondján zajlott le egyrészről a parasztságnak a röghöz ragaszkodó szelleme (amit a nemesség és a papság is képviselt), másrészről a korai dór vagy korai gót korszakok régi kis híres városainak „világi" patrícius szellemisége között. Ilyen volt a dionüzoszi vallás ügyében folyó küzdelem — pl. a sziküoni Kleiszthenosz zsarnokságának idején — vagy a reformáció körüli küzdelem a német birodalmi városokban és a hugenotta-háborúkban. De miként ezek a városok végül is legyőzték a vidéket — mind Parmenidész, mind Descartes tiszta városi világfelfogást vall —, úgy a világváros is végül le fogja győzni a városokat. Ez a szellemi folyamat minden késői korszakra, így a jóni vagy a barokk korra egyformán jellemző. Ma éppenúgy, mint a hellénizmus idején, amelynek küszöbén egy mesterséges, tehát az országtól idegen nagyvárosnak, Alexandriának az alapítása áll, ezek a kultúrvárosok — mint Firenze, Nürnberg, Salamanca, Brügge, Prága — már vidéki városok állapotába süllyedtek le, vagyis reménytelen belső ellenállást fejtenek ki a világvárosok szelleme ellen. A világváros a „haza" helyett kozmopolitizmust, a fokozatosan kialakult és az ősöktől ránkmaradt szokások tisztelete helyett hűvös tárgyilagosságot, az állam helyett „társadalmat", a szerzett jogok helyett természetes jogot jelent. A pénz mint szervetlen elvont tényező, amely a termőföldtől és az ősi életmódtól teljesen elszakadt — ez a rómaiak egyetlen előnye a görögökkel szemben. A rómaiak óta a nemes világfelfogás egyben pénzkérdés is. A vagyont nem Khrüzippo görög sztoicizmusa, hanem Cato és Seneca késői római sztoicizmusa tartja alapfeltételnek. Nem a 18. század, hanem a 19. század erkölcstana az, amely valahányszor túl akar lépni a hivatásos — és jövedelmező — agitáción és valóságos cselekedetté akar átalakulni, mindannyiszor milliomosok magánügyévé válik. A világvároshoz nem egy nép, hanem egy tömeg tartozik. A világváros értetlensége mindenféle hagyománnyal szemben, ami arra készteti, hogy a kultúra ellen forduljon

(vagyis a nemesség, az egyház, a kiváltságok, az uralkodóházak, a művészetben a konvenciók, a tudományban a megismerés határának tudomásul vétele ellen küzdjön); a világvárosnak a paraszti bölcsességet messze túlszárnyaló éles és merész intelligenciája és teljesen új értelemben vett naturalizmusa, amely Szokratészen és Rousseau-n túl, messze az ősi múltba visszamenően, minden szexuális és társadalmi jelenséget ősemberi ösztönökkel és állapotokkal magyaráz; a panem et circenses, amit ma a bérharc és a stádium helyettesít; mindez egy véglegesen lezárt múltat jelöl és azt bizonyítja, hogy az emberi életnek egy teljesen új, a vidéki élettől idegen, késői és jövő nélküli, de elkerülhetetlen formája alakul ki.

Ez az, amit látnunk kell, mégpedig nem a pártember, az ideológus, a korszellemnek hódoló erkölcstanító szemével, vagyis valamilyen „álláspont" szemszögéből nézve, hanem az időtlenség magaslatáról letekintve, szemünket évezredek történelmi formáira szegezve. Ha így cselekszünk, akkor megérthetjük korunk nagy válságait. (...)

Mert látni fogjuk, hogy ettől a pillanattól fogva minden világnézeti, politikai, művészeti, tudományos és érzelmi összeütközés ennek az egy nagy ellentétnek a bélyegét viselte. Mi különbözteti meg a holnap civilizált politikáját a tegnap kulturált politikájától? Az őskorban a retorika, a nyugati világban az újságírás, méghozzá mindkettő annak az elvont fogalomnak az uralma alatt, ami a civilizációban a hatalmat jelenti, vagyis a pénz szolgálatában. A pénz szelleme az, ami a népek életének történelmi formáit észrevétlenül átitatja, gyakran anélkül, hogy ezeken valamit is változtatna vagy őket lerombolná. A római államforma Scipio Africanustól Augustusig semmit sem fejlődött — így van ez, még akkor is, ha nem szívesen vesszük tudomásul. A nagy politikai pártok már csak látszólag állnak a nagy események középpontjában. A valóságban néhány rendkívül éleseszű ember — akinek neve nem is a legismertebbek közül való — dönt minden kérdésben, míg a másodrendű politikusok, szónokok és néptribunok, képviselők és újságírók, vagyis mindazok, akiket a vidéki szempontok képviseletére választottak, ma már csak arra jók, hogy a tömegek számára fenntartsák a népi önrendelkezés látszatát. Hogyan állunk a művészettel vagy a filozófiával? A plátói és kanti idők ideáljai általában csak egy magasabb rendű embercsoportra vonatkoztak; a hellénizmus és a mai kor eszményképei, így elsősorban a szocializmus és a vele lélekben rokon darwinizmus, amit a létért való harc gondolata, a faji kiválasztódás Goethétől oly idegen képletei jellemeznek; és Ibsennek, Strindbergernek és Shawnak a szocializmussal szintén rokon nő- és házasság problémái; egy anarchikus jellegű érzékiség impresszionista hajlamai; a modern vágyaknak, ingereknek és szenvedéseknek ez a széles skálája, amit Baudelaire lírája és Wagner zenéje fejez ki a leghívebben; mindez nem a falusi, vagy — szélesebb értelemben véve — a természetes ember világfelfogását jellemzi, hanem kizárólag a világvárosi agy-ember szolgálatára hivatott. Minél kisebb a város, annál kevésbé érti a modern művészetet és a modern zenét. A kultúrához testgyakorlás, lovagi torna, az agonális tevékenység tartozik. Ebben a tekintetben is nagy a különbség a görög plasztra és a római cirkusz között. A művészet maga is a műértők és műgyűjtők rendkívül művelt közönsége előtt lejátszódó sporteseménnyé alakul át — ez a l'art

pour l'art igazi jelentése —, legyen a fülsértő hangtömegek zeneisége vagy harmonikus akadályok legyőzése, vagy egy-egy festészeti probléma „megoldása". Egy olyan tárgyilagos bölcselet alakul ki, amely megmosolyogja a metafizikai okoskodást; egy olyan új irodalom jelentkezik, amely a nagyváros lakóinak mind értelmi, mind ízlésbeli, mind neurotikus szempontból nélkülözhetetlen szükséglet, a vidéki ember szemével nézve azonban érthetetlen és gyűlöletes. Az alexandriai költészet vagy a plen air festészet a „nép" számára mit sem jelent. Az átmenetet — az ókor végén, éppúgy, mint ma, a csak ezekre a korokra jellemző botrányok sorozata jelzi. Az athéniek felháborodása Euripidész drámáinak hallatán és egy Appolodorosz forradalmi festészeti technikájának láttán, ma megismétlődik abban a lázongásban, amivel a nép Wagner, Manet, Ibsen és Nietzsche művészetét fogadja.

A görögöket megérthetjük anélkül, hogy megismerkednénk gazdasági körülményeikkel. A rómaiakat csak gazdasági körülményeik tanulmányozása útján érthetjük meg. Az emberiség a khaironeiai és a lipcsei csatákban harcolt utoljára egy eszme szolgálatában. Az első pun háború és a szedáni csata történetének tanulmányozásakor azonban többé nem mellőzhetjük a gazdasági körülményeket. A rómaiak voltak az elsők, akik gyakorlati energiájukkal a rabszolgatartás rendszerét olyan nagy méretűvé fejlesztették, hogy az — sokak véleménye szerint — végül is uralma alá kerítette az ókor gazdasági rendszerét, törvényhozását és életmódját, a rabszolgasággal párhuzamos szabad bérmunka belső értékét és méltóságát pedig lényegesen lecsökkentette. Ennek megfelelően a germán, és nem a román népek voltak az elsők, amelyek Nyugat-Európában és Amerikában a gőzgépből az országok külsejét tökéletesen átalakító nagyipart fejlesztették. Lehetetlen nem észrevennünk e két népcsoport, a római és germán szoros kapcsolatát a sztoicizmussal és a szocializmussal. Az ókorban elsőnek a C. Flamanius által meghirdetett és a Mariusban először testet öltött cézárizmus ismerkedett meg a pénz nagyszerűségével. Ha ez nem így lett volna, akkor sem Caesart, sem a római civilizációt nem lehetne megérteni. Minden görög egyfajta Don Quijote és minden római egyfajta Sancho Pansa: más tulajdonságaik ehhez viszonyítva jelentéktelenek.

Polgári történetfilozófia. ELTE Szöveggyűjtemény.
Jegyzet. III. köt.
Tankönyvkiadó 1965. 228—235. old.

angol történész és történelemfilozófus, 1889-ben született. Több főiskolán tanított mint a történelem professzora. Az első világháború után a külügyminisztériumban tevékenykedett, több nemzetközi konferencián vett részt. Jelenleg az egyik londoni egyetem rektora. 1932 és 1952 között jelent meg tízkötetes világtörténete „Study of History" címmel. Történelemfilozófiája a társadalmi haladás fogalmát a „ciklusosság" elméletével helyettesíti. A világtörténelmet a „civilizációk összegének" tartja; minden civilizáció egyaránt átmegy a születés, a növekedés, a hanyatlás, a felbomlás és a pusztulás fázisán. A történelem mozgató erőinek problémáját vizsgálva Toynbee az „isteni kinyilatkoztatást" tekinti a történelem értelmének, ennek elfogadását összeköti az „alkotó egyéniségek vagy az alkotó kisebbségek" kultuszával. Spenglertől eltérően azt bizonyítja, hogy a „nyugati civilizáció" a klerikalizmus bevezetésével menthető meg.

Milyen képzetet ébreszt Önökben — kérdem — a „történelemkutató" szó? Az Önök számára talán az a történelemkutató, aki teljes egészében szellemi kérdésekből indul ki, aki a közönséges, gyakorlati élettől távol áll. Távoli dolgokkal foglalkozik, és hogy azokat megértse, tökéletes munka-apparátussal kell felszerelnie magát. Így pl. iskolázottnak kell lennie, hogy a bizonyítékokat megítélje, idegen nyelvű szövegeket kell olvasnia és értelmeznie. Ha valóban ez a kép alakult ki Önökben a történelemkutatóról, egyáltalán ne riadjanak vissza tőle, mert a történész a valóságban koránt sincs más anyagból teremtve, mint a többi ember. Éppen ellenkezőleg, minden emberi lényben van valami a történészből, mégha nem is tudatosan. Arisztotelész az embert olyan élőlénynek nevezte, mely társadalmi kötelékben él. Emberi értelemben senki sem lehet társadalmi, ha nem történelem-tudatos. Az emberen kívül vannak még más közösségi kötelékben élő lények, ám jól tudjuk: egyedül az embernek van tudata; és az emberi társadalom nem lenne képes funkcionálni, ha az embernek nem lenne legalább sejtése — mégha homályos is — arról, hogy idő és tér utasa. Ez a „menetközbeniség" — tapasztalati tény, mely egyaránt érvényes az emberre, a tudattalan élőlényekre és a világmindenség élettelen részére. A történelem csupán az ember nézete a mozgásban levő dolgokról: következésképp bizonyos mértékig minden emberi lénynek van valamiféle történelmi érzéke, és valami, ami ezt az általános emberi képességet támogatja, s egy hivatás szoros értelmében véve történésszé fejlesztheti az embert.

Valamilyen nézet a mozgásban levő dolgokról: ha ez az elmélkedési mód nem lenne birtokunkban, nem lehetnénk történészek, sőt nemegyszer emberek sem. A folyamatban levő dolgok iránti érdeklődés minden történész közös ismertetőjele. Éppen az a közös bennük, ami — más tekintetben — annyira szembeötlően megkülönbözteti őket egymástól. Különféle történésziskolák vannak, mert a közös kitekintés más és más nézőpontokból lehetséges.

Elsősorban saját időnk és saját terünk iránt érdeklődünk, mert ezek — legalábbis első pillantásra — közelebb állnak hozzánk, könnyebben felfoghatóknak tűnnek, mint az elmúlt időkben a Föld más részein élt emberek élete. De az is lehetséges, hogy mindenekelőtt éppen más idők és más tájak élete iránt érdeklődünk, éppen azért, mert ez az idegen életmód kutatása új ismereteket ad, arról a távoli világról, s abban, melyben mi élünk,

bővíthetjük érzékünket. Mások érdeke viszont arra is irányulhat, hogy a világnak, melyben élünk, az egységéről egzakt elképzelést nyerjünk. Megint mások arra törekednek, hogy az egész „panorámáról" átfogó képük legyen. Minden egyes szellemben más és más érdek uralkodik, és minden ilyen érdek különös látásmódot ad azokkal a folyamatban levő dolgokkal kapcsolatban, melyek mindannyiunk számára közösek.

A történelem kutatásának tehát különböző útjai vannak, és bizonyára így van jól. Végső soron az emberi természettel van ez összhangban, mert az emberi természet egyik ismertetőjele az a képesség, hogy alapvetően egyforma voltának végtelen számú variációját képes megteremteni. Az emberi természet szerencsétlen módon egocentrikus és kötekedő is, és ez egyes iskolák bizonyos történészeit arra a következtetésre vezette, hogy az ő történelemkutatási módjuk az egyedül helyes és, hogy más iskolák történészei eretnekek és csalók. Az ilyen magatartás bizonyára szellemi tévedés és ráadásul morális hiba. A polgárháború a különböző iskolák történelemkutatói között éppúgy helytelen, mint — ha egyáltalán elképzelhető — két olyan természetbúvár között, akik közül az egyiknek a mikroszkóp a fő eszköze, míg társa azt tartja fontosabbnak, hogy teleszkóppal kutassa ugyanazt a kozmoszt. A teleszkópos és mikroszkópos nézőpontra egyaránt szükség van, hogy az anyagi világegyetemről valós szemléletet kapjuk: mindkét kutatási mód ugyanazt a dolgot mutatja számunkra.

Ha bepillantunk a világegyetem struktúrájába, azt tapasztaljuk, hogy egyáltalán nem olyan, mint amilyennek szabad szemmel tűnik. A mikroszkópos és teleszkópos tudós szükségszerűen szövetséges, mert egyik sem tudja feladatát végrehajtani a másik közreműködése nélkül. Valóban az a helyzet, hogy a jó munkához valamit meg kell értenie kollégájának munkamódjából.

Hasonló a helyzet a valóságban a történelemkutatók különböző iskoláival. Ha valamelyik megpróbálja, hogy panorámaszerű nézete, vagyis összefoglaló áttekintése legyen az egész világ emberi történetéről az emberi faj első fellépésétől, akkor magától értetődően kell, hogy bizonyos ismerete legyen afelől, ami éppen itt, vagy éppen ott, ma, tegnap, két vagy kétezer évvel ezelőtt történt. Talán nem elég világos, hogy valamely egyedi helyi esemény csakis a világtörténelem összefoglaló kutatásában válik érthetővé. Hogy mégis ez a valóság, az megállapítható, ha olyan történészt kérdezünk meg, aki elsősorban a részletek iránt érdeklődik. Először tagadni akarja, hogy egyáltalán általános történelemszemlélete van, ám ha mégis kellően rászorítjuk, mindig az fog történni, hogy szellemének homályos, tudatalatti mélyrétegeiből általános koncepció kerül napvilágra. Az egyes iskolák kiegészítik egymást, egyik se zárja ki a másikat. És a történelemkutató, aki egyéni képességei alapján egy meghatározott iskolához csatlakozott, nem végezhet a maga területén hathatós munkát, ha nem látja be, hogy a többi iskolának épp olyan létjogosultsága van, mint az övének, és, hogy azoktól éppen annyit kell tanulnia, mint azoknak tőle.

Minden iskola történészeinek közös hajtóereje a tudásvágy. Ez a tudásvágy természetesen nem valami „szakfelszerelés", ami a történelemkutató előjoga — sokkal inkább minden ember közös ismertetőjele. Mégis a tu-

dásvágy visz bennünket tovább, és vezet oda, hogy a dolgokat új szemmel vizsgáljuk. Az emberi élet színjátéka érdekes, de több, mint színjáték.

Tragédia és misztérium az élet, s így nem tudjuk a részvét és borzadás, mindenekelőtt azonban a félénk alázat érzése nélkül szemlélni. Minél inkább sikerül azt a világot, melyben élünk, felfognunk, annál világosabbá válik, hogy az, amit felfogunk, csak töredéke egy sokkal nagyobb valaminek, ami viszont túl van értelmünkön. Így a történelem — ha elég messzire követjük — a végső igazság talányához vagy Isten színe élé vezet bennünket. Persze ez az út egy a sok közül, melyek mind az emberi életnek ugyanahhoz a céljához vezetnek. A természettudós, a misztikus, az orvos, a mérnök, a tisztviselő, a pásztor, a paraszt — mindazok, akik különböző életutakon vándorolnak — az egész idő alatt igyekeznek előre megismerni ugyanazt a lelki célt, „a boldogok meglátását". A buddhizmus nyelvében a „nirvana" — gondolom — ugyanezt jelenti. Itt meghódítatlan területekre lépek, mégis ez az a talaj, amit nem kerülhetünk el. Nyugaton vannak modern történelemkutatók, akik állítják, hogyha a történelem kutatása metafizikához és valláshoz vezeti a történészt, ez annak a jele, hogy a kutató letért hivatásának tulajdonképpeni útjáról. Mégis személyes meggyőződésem, hogy a vallás ugyanaz a sugallat, amely a történészt útjának végére vezeti, mégha tudásvágya is az a szellemi ösztönzés, ami eredetileg útjára indította őt.

De engedjék meg, hogy a történészt hajtó erőkről áttérjek azokra a problémákra, amelyekkel útja során találkozik.

A legnagyobb lépés, melyet generációnk a fizikai természet kutatásában elért, annak az igazságnak a beigazolása, hogy mi, a megfigyelők, teljes egészében ahhoz a rendszerhez tartozunk, melyet megfigyelni igyekszünk. Az időben és térben mozgó dolgok megfigyelésénél nem helyezkedhetünk olyan figyelőpontra, amely négydimenziós világunkon kívül esik. A bolygók egyikének a felszínéhez vagyunk kötve, és nem, egyáltalán nem lesz jobb figyelőpontunk, ha egy napon sikerül elérnünk a Holdat vagy a Marsot, vagy egyik-másik naprendszer bármelyik bolygóját, vagy akár egy másik tejútrendszert. Akkor is annak az időnek és térnek a körén belül leszünk, amellyel foglalkozunk.

Ez a tény, amint felfogjuk, világossá válik számunkra, kivált akkor, ha nem a csillagok mozgását, hanem az emberi dolgok folyását próbáljuk megfigyelni. Itt válik nyilvánvalóvá, hogy az egész idő alatt mi magunk is részesei vagyunk a folyamatnak, melynek zajlását igyekszünk áttekinteni és felmérni. Az ember múltbeli történelmi folyamata nem zárul le többé. Ami egyszer megtörtént, az már valóban változhatatlan marad. De a múlt eseményei mindig újra másnak tűnnek számunkra, mert látási pozíciónk mindig változik. S ez a pozíció az egyetlen, melyből a múltra egyáltalán visszapillanthatunk.

Így lehetséges, hogy az elmúlt kétszáz év alatt a Nyugat újkori történészeinek minden új generációja újraírta a görög és római világ történelmét. A görög és római történelem tényei tökéletesen azok maradtak, amelyek mindig is voltak, és e tényekről való tudásunk sem változott ténylegesen. Korábbi ismereteink érintetlenül maradtak, és mégha a régészek csodálatra méltó munkával épületeket, szobrokat és feliratokat tártak is

fel, ezek a valóságban tudásunk bővítése szempontjából nem voltak jelentősek, mindenesetre nem elég jelentősek ahhoz, hogy a görög és római történelemről alkotott felfogásunk állandó változását megmagyarázzák. Hogy e kép számunkra másmilyennek tűnik, nem azzal indokolható, hogy a történelmi tények vagy e tényekről alkotott ismereteink megváltoztak volna, hanem az újkori megfigyelő álláspontjának ismételt változtatása magyarázza. Az egyetlen fénycsóva, amelyet a múltba vethetünk, saját tapasztalatunk fénye. Ez az elmúlt helyzet bizonyos jelei iránt fogékonnyá tesz bennünket, mások iránt viszont vakká tesz, és a közelmúlt évszázadok során Nyugaton generációról generációra vándorolt a tapasztalat — mégpedig kielégítő mértékben ahhoz, hogy érezhető változás történjen azon dolgok megoszlásában, melyeket feltártunk és melyek elzáródtak előlünk.

A 19. században a görög és római történelem nyugati kutatói a görögök és rómaiak politikai életének alkotmányossága és a demokrácia jelenségei iránt voltak fogékonyak; 20. századi követőik figyelmét a görög és római élet gazdasági aspektusa és a diktatúra és bürokrácia megjelenése kötötte le, mert mindezekben az esetekben arról van szó, ami a történészhez saját korának tapasztalatai alapján áll közel.

A nyugati világ emberei úgy érzik, hogy életünk az utolsó századok folyamán gyorsan változott — túl gyorsan a mi kényelmünk számára. Eddig mégis abban a boldog helyzetben voltunk, hogy szabadon határozhattuk meg tempónkat. Nem kívülállók írták elő számunkra. A Nyugat emberei viszont a világ minden más népének a nyugati menetütemet írják elő. Így kénytelenek voltak a Nyugatot utolérni, hogy a Nyugathoz képest tartsák magukat. A korai időkben ezért a világ menetüteme a Nyugatéhoz képest forradalmi volt. Ez azt jelenti, hogy napjainkban egy orosz vagy egy moszlim, egy hindu vagy egy kínai, vagy egy japán kénytelen sokkal drasztikusabb módon revideálni történelemképét — különösen saját társadalmáét —, mint ahogyan a görög és római történelem vizsgálatakor mi kényszerülünk. Az orosz, mohamedán vagy kelet-ázsiai történelem tényei nem változtak, éppúgy, amint nem változtak a görög és római történelem tényei. Az újkori, ázsiai, vagy orosz kutató mégis gyorsabb és generációról generációra előbbre van, mint nyugati kortársa.

Íme, itt a történész egyik első problémája. Nem nézheti az emberiség történelmét Isten szemével. Csak a mozgásban levő ember szemével vizsgálhatja, aki maga is közreműködik az emberiség szakadatlanul játszódó drámájában. Múltra vetett pillantását saját jelenlegi kutatásai helyzetének állandóan változó pozíciója határozza meg. Amint a fizika, úgy a történelem is alá van vetve a relativitás határainak.

A történészeknek azonban még egy problémával kell megküzdeniük, amely a fizikusoknál, úgy látszik, nem áll fenn. Felfogjuk, hogy azok a mérések, amelyeket a fizikus a tárgyakon, folyamatokon vagy a tárgyak vagy folyamatok közti ellentétes viszonyon az élettelen kozmoszban végez, ingadozást mutatnak a gyorsaság tekintetében, s így a kutató mérőműszerével együtt a mérendő tárgyat megközelíti vagy eltávolodik tőle. Ezek a munkáját nehezítő ingadozások úgy tűnnek, mintha csak fizikai környezetben jelennének meg. A természettudósnak nincs kedve olyan érzelmi nehézségekkel küzdeni, hogy pártjára álljon-e az egyik extragalaktikának

a másikkal szemben, síkraszálljon-e egy bizonyos naprendszer, egy bizonyos molekula, atom vagy elektron mellett vagy ellen. A tudományos technika területén már csúcsteljesítményre van szükség, hogy a kutató a távoli csillagködöt vagy a közeli elektront bevonja észlelési tartományába, és amint az érzelmeiről van szó, kutatásának ezek a tárgyai mind ugyanazt jelentik számára. A történész viszont nem az élettelen természetet kutatja, hanem az emberi életmódokat, melyeknek ugyanazok a szenvedélyei, mint neki magának. Nos, lehetetlen, hogy valaki egy másik emberről, legyen az élő vagy holt, úgy vélekedjék, hogy semmilyen érzelme ne legyen a másikkal kapcsolatosan, vagy ne ítéljen felette. Vagy akarjuk őt vagy nem; — tényekedéseit vagy helyesen vagy hamisan ítéljük meg; létét röviden és tömören becsületesnek tartjuk vagy rossznak. Mondhatjuk ugyan, hogy kortársaink történelmi kutatásait kézbevéve, erkölcsi ítéletünket kiiktatjuk és érzéseinket elnyomjuk, azt kell azonban hinnünk, hogy ha képesek vagyunk erre, magunkat csapjuk be. Az érzelmek és értékítéletek minden emberek közötti viszonylatra jellemzőek. Nem irthatjuk ki őket. Minden emberi vonatkozásban, ahol két párt létezik, jelen vannak, és ez kísért az élő történész emberi tárgyhoz való viszonyában, még ha ez a tárgy holt, még ha évszázadok óta holt is.

Ennek a fonák igazságnak klasszikus példája Ekhnaton egyiptomi fáraó története, aki Kr. e. a 14. században élt és halt meg. Életének csaknem minden területén — az irodalomban, a művészetben és mindenekelőtt a vallás terén — forradalmár volt. Ezért tevékenységét már életében is hevesen vitatták; és amikor halála után ellenfelei kerültek hatalomra, szabadjára engedték gyűlöletüket: nevét kiszedték a feliratokból, emlékét is bemocskolták. Ekhnaton mint elvetemült gazember élt tovább a régi egyiptomiak emlékezetében, amíg csak az egyiptomi kultúra létezett. Ez a torzítás még Ekhnaton halála után mintegy 1600 évvel is tartotta magát. A krisztusi időszámítás harmadik évszázadában és ezután — az egyiptomiak elfelejtették a kultúrát, különböző hagyományos írásmódjaikat és az olvasást. A fáraók egész történelme csaknem teljesen kiesett emlékezetükből, és a következő 1600 éven át egyetlen ember sem volt a világon, aki tudta volna, hogy ez az ember, az egykor ünnepelt Ekhnaton, egyáltalán létezett valaha. Aztán jött a 19. század, a Nyugat újkori tudósai megfejtették a régi egyiptomiak írását; a 80-as években kiásták és nyilvánosságra hozták Ekhnaton levéltárát. Így lett a tizenhat évszázadon át elfelejtett Ekhnaton újra ismert, és mihelyt mindez megtörtént, kihívó személyisége az újkori tudósokban szenvedélyes indulatokat ébresztett mellette, vagy ellene — éppúgy, mint egykori egyiptomi kortársaiban. Ez a példa — és ez csak egy az idézhető rengetegből — mutatja, hogy az érzelem és elfogódottság problémája nem oldódik meg automatikusan az idő múlásával. Nem lep meg bennünket, hogy olyan kiemelkedő személyiség, mint Franklin D. Roosevelt, még mindig szenvedélyes érzelmeket kelt, noha a hős vagy elvetemült ember már tizennégy éve halott. El kell fogadnunk, hogy ilyen érzelmeket még a nemrég elhunytakra való emlékezés is ébreszt, tehát csupán azért, mert annyira a közelmúltban még az élők világában voltak, nem vethetjük el az előítélet és a vonzódás problémáját. Ekhnaton esete mutatja, hogy a történelemkutatók számára e prob-

léma létezik, bármennyire távoli is időben és térben kutatásaiknak emberi tárgya.

Hogyan kell ez érzelmi befolyásnak a végére járni, amely mindig megjelenik bensőnkben, amint emberi dolgokat vizsgálunk, bármikor s bárhol történtek is azok? A kérdés megoldásának első lépése, hogy a vonzódást és az előítéleteket tudatunk fényébe emeljük, bevalljuk, és olvasóinkkal is tudatjuk, amennyiben történelemkutatásaink eredményeit nyilvánosságra hozzuk. A történésznek hivatásából fakadó fontos kötelessége, hogy álláspontját, magatartását, érzéseit és indítékait feltétlenül megalapozza, érzelmeit ne rejtse véka alá, és olvasóival közölje: hogyan áll ennek az önelemzésnek a képe. „Tudja — szokták mondani —, milyen vallású, nemzetiségű vagyok, melyik társadalmi réteghez tartozom. Meg tudom magam ítélni, természettől fogva engedékeny vagyok-e vagy kritikus, hiszékeny vagy szkeptikus, forradalmár, liberális, konzervatív vagy reakciós. Jegyezzétek meg, amit mondok: vizsgáljátok meg, hacsak tehetitek, öndiagnózisomat független vizsgálattal és azután méltányoljátok történelemábrázolásomat, miközben személyem értékelését számításba veszitek." A történészek részéről ilyen felvilágosító közlés erényes tett volna és ráadásul szükséges is az olvasó számára. Ám ha azt hiszi, hogy a vonzódás és az előítélet problémája ilyen egyszerűen kiküszöbölhető, akkor nyilván nagyon téved. Amennyire képes az ember arra, hogy önmagát elemezze, annyira képtelen vizsgálata tárgyává tenni alapvető előítéleteit — márpedig éppen ezek azok, amelyek ítéletét leginkább elhajlítják —, minthogy éppen az előítéletek vannak lelkében oly mélyen a tudatalattiba gyökerezve. És ha az embernek korlátozott az a képessége, hogy saját szívének titkait kinyomozza, mennyivel kilátástalanabb az olvasó fáradozása, hogy a történész munkáját befogadja. Az érzelmi részvétel problémáját tehát okosan le lehet küzdeni, mégsem lesz az sohasem több részmegoldásnál.

Elfogódottság és relativitás: már útjának elején e két ádáz hátráltatóval találkozik a történész. És mihelyt az önelemzésre gondolunk, felmerül a harmadik probléma. Az önelemzés fogalma az emberi psziché megosztását tételezi fel. Az értelem és az akarat uralkodik a ház egyik részén, de nem az egészen. A lélek tudatalatti rétegeiben vannak olyanok, melyek ellenállnak ennek az uralomnak, ellenállnak az Én racionális és céltudatos fáradozásának és megkerülik azt. Éppen korunkban fogtak hozzá a pszichológusok a lélek e dacos rétegeinek a kutatásához. A pszichológia ez új tudománya még gyermekcipőben jár. De már jelzést tartalmaz arra, hogy a lélek tudatalatti része „törvényeknek" engedelmeskedik, melyek az úgynevezett „természeti törvényekhez" hasonlítanak és valóban hozzájuk is tartoznak. A „természeti törvények" a szabályosságnak, egyformaságnak és a dolgok időben és térben való folyama ismétlődésének tényezői. Az emberi intellektus meg tudja figyelni és képes feltárni, az emberi akarat azonban nem képes legyőzni őket. Olyanok, mint „a médek és perzsák törvénye, amely nem változik". Ha most az emberi lélek a tudatalatti fokán ezeknek a természeti törvényeknek van alávetve, amennyire ez vitathatatlanul az állati és az élettelen természet esete, úgy ez a pszichológiai tény a történész feladatát károsítja meg. A történész kutatási anyaga

az emberi természet, és hihetően kiderül, hogy az emberi természet struktúrája az emberi történelem áramlatában is visszatükröződik. Ez a meggondolás a következő kérdést veti fel: az ember cselekedetei — amint a történelemben megfigyelhetjük — részben az emberi értelem uralma alatt állnak, részben a törvények uralma alatt, melyek szabadságát, az ember szabadságát korlátozzák. És ha az emberi dolgokban határ van a szabadság birodalma és a természeti törvények birodalma között, melyek sem értelemmel, sem akarattal nem legyőzhetők, akkor hol ez a határ? És végül szilárd-e ez a határ vagy maga is változó?

Saját történelmi tanulmányozásom arra a végkövetkeztetésre juttatott, hogy az elmúlt emberi dolgok tanulmányozása ugyanazt az eredményt adja, mint az egyes élő ember lelkének az elemzése. Mind az emberek bizonyos lélekszáma közötti társadalmi vonatkozások területén, mind az egyes ember belső lelki életében, úgy látszik, az a tényállás, hogy az ember nem szabad teljesen, de nem is független teljesen a természeti törvényektől. Az emberi természet a mai Németországhoz vagy Koreához hasonló helyzetben van. Határok tagolják, melyek a világmindenséget a szabadság és a kényszer birodalmaira osztják. Úgy áll a dolog, hogy a különböző személyiségek bizonyos száma közötti viszonylatokban, mint az egyes ember belső lelki életében is, ingadozik ez a határ. Az adja egyszerre az emberi természet glóriáját és tragédiáját, hogy az emberi élet állandó szellemi harc. Az értelem és az akarat szakadatlanul fáradozik azon, hogy a belső lélekben, a tudatalattinak mind több rétegét uralma alá hajtsa. A harc kemény és e szellemi küzdelem kilátásai ingadozók. Ha egyes emberek vagy emberi társadalmak történelmét tekintjük át, akkor szokványosnak tartjuk, hogy a győzelem váltakozik a vereséggel.

Hogyan értelmezzük ezt a tényállást? Az én értelmezésem oda vezet, hogy a vereségek sohasem voltak elkerülhetetlenek, a győzelmek pedig sohasem voltak biztosak. Az emberi dolgok nincsenek eleve pusztulásra ítélve; ez azonban nem jelenti azt, hogy az ember valaha is megengedhette volna magának, hogy babérain megnyugodjék. Csak a mesékben fordul elő, hogy az emberek, akik próbákat tesznek és győzelmet vívnak ki, „életük végéig boldogan élnek". Ha a baj sincs előre meghatározva, úgy bizonyára a sors bosszújaként jön, amint lanyhulunk szellemi tevékenységünkben. Az ember mindig ki van téve a kísértésnek, hogy a legkisebb ellenállás irányát kövesse és rövidlátón csak a jelent nézze, s ezért aztán — így volt ez minden esetben a múltban — gyakran hajlamos arra, hogy a talajt, melyet a természeti törvények birodalmától kicsikart, újból kiengedje a lába alól. Minden időben és mindenütt, amikor és ahol az ember elviselte akaratának a vereségét, úgy, hogy az emberi dolgok messzemenően kicsúsztak az emberi ellenőrzés alól, könnyebb volt a történésznek ama természeti törvény hatását kifürkészni, amely újra szembekerült az ember értelmével és akaratával. Ha összehasonlítjuk a múltban összeomlott kultúrák pusztulásának előzményeit, ezekben a fázisokban — ez az egyéni véleményem e nagyon vitatott pontról — egybehangzó alapképet kapunk, egybehangzót nagy vonalakban, de magától értetődően nem a részletekben. Ennek igazolásával azt állapítjuk meg, amit várakozásunknak megfelelően tulajdonképpen rögzítenünk kellett volna. Azt ti., hogy a

természeti törvényeknek az emberi dolgokra gyakorolt hatása azokban az időkben és ott a legvilágosabb, ahol az emberi intellektus és akarat hatalma a minimumra süllyedt. Még amikor ez a hatalom a felső határt éri el, sem tudja az emberi természetet maradéktalanul uralni, ámbár az ilyen idők kutatásánál (tehát a kontroll-maximum kutatásánál) a természeti törvények hatását kevésbé könnyű megállapítani.

Egy természettudós — mondjuk egy csillagász — itt feltehetné a kérdést: „Ön úgy véli — mondhatná —, hogy pillantásunkat a múltból ismert bármely kultúra hanyatlására és összeomlására vetve a visszatekintés a pusztulás és összeomlás folyamatának rendszerint visszatérő alapképét tárja fel, e folyamat mindezekben az esetekben hasonlóan megy végbe; s úgy gondolja, hogy az eredményeknek ezt az alapképét, melyet Ön a múlt összehasonlító kutatásából következtet, mint segédeszközt használhatja, mely még mindig él? Mondhatja-e a pusztulással és összeomlással kapcsolatos e visszatérő alapkép segítségével, hogy vajon ez a nyugati kultúra is pusztulásba megy? És ha azt mondja, hogy pusztulásra van ítélve, mondhatja-e tovább, hogy vajon máris pusztulóban van, és ha nem, mikor fog kezdődni a pusztulás és mennyi időre van szüksége? A csillagászatban, mint tudja, megvan a lehetősége annak, hogy a jövőt pontosan megjósoljuk a múlt csillagászati előzményeinek ismeretében. Az a nézete, hogy ebben a vonatkozásban az emberi dolgok menete hasonlít a fizikaiakhoz?"

Ha ezt a kérdést teszik fel, „nem"-mel felelek. Nemet mondok vonakodás nélkül és határozottan. Az emberi dolgok területén nem vagyok determinista. Hiszem, hogy az emberi történelem múltbeli eredményeinek legegzaktabb és legalkotóbb ismerete sem teszi lehetővé, hogy a jövőt megjósoljuk. Az a véleményem, hogy az „emberi" területen a jövő nem megjósolható, nem azért, mert a múltról szerzett tudásunk tökéletlen, hanem, mert az emberi természetet így és nem másként teremtették. Mégha a lélek tudatalatti része igen nagy mértékben megrendíti is az értelem és az akarat uralmát, s a természeti törvények, melyek a tudatalattit irányítják, kényszerítenek, de mégsem kizárólagos uralommal. Mert az akaratot és értelmet, ha hátrányban vannak is, sohasem lehet teljesen száműzni, és amíg egyáltalán akcióba léphetnek, szükség van a közbelépésükre, hogy erősítsenek minden azon a feltevésen alapuló próféciát, hogy az egyes tényezők, melyeket számba kell vennünk, a tudatalattit irányító természeti törvények. Ha feltesszük, ahogy én teszem, hogy az elmúlt kultúrák pusztulásának és összeomlásának előzményeiben kimutatható egy közös alapkép, ebből még nem következik, hogy ez feltétlenül behelyezhető azokba az esetekbe, amelyekben ténylegesen fellépett. Még kevésbé következik ebből, hogy ugyanaz az alapkép szükségszerűen visszatér a jövőben is. Meggyőződésem szerint vannak a múltbeliekhez hasonló vonalat követő jövendő pusztulások és összeomlások, talán valószínűek is, de korántsem elkerülhetetlenek. Maga az a tény, hogy tudjuk, hogy a múltban végbementek hanyatlások és pusztulások és hogy valamelyes válaszunk van a folyamatra és az okokra vonatkozóan, hogy kultúránkat megvédjük a hasonló módon bekövetkező pusztulástól.

E kérdésben — és ez döntő jelentőségű kérdés — eltérek Oswald Speng-

lertől, a zseniális férfitől. Spengler abból a feltételezésből indul ki, hogy az emberi társadalom annyiban hasonlít valamely organizmushoz, amennyiben az élettartam felső határához és az életszakaszok elkerülhetetlen rendjéhez van kötve a születésétől a haláláig, melyeken szükségszerűen keresztülmegy. Véleményem szerint ez a tézis bizonyítatlan. Valamely organizmus lehet egyszerű életfajta, de az organizmusokból álló társadalom nem organizmus, hanem társadalom; és a társadalom annyiban tér el az organizmustól, amennyiben nincs eleve arra ítélve, hogy meghatározott élettartam folyamán megoldódjék, amint az organizmus sorsa ilyen. A társadalmak gyakran egymásból születnek, de ez nem feltétlen kényszerítő, és a rövid életű társadalom rendszerint hosszabb élettartamú, mint bármely emberi életmód, amelyekből a társadalom életfolyamata összetevődik. „Le roi est mort! Vive le roi!" (Meghalt a király, éljen a király!) A folytonosságnak ez az elve, mely az emberi életet áthatja, minden emberi intézmény alapja. Minden intézmény veszélyben van és potenciálja szerint örök.

Ezen az alapon hiszem, hogy a determinizmus, legyen az a spengleri értelmezés vagy más, az emberi történések menetének hamis interpretációja. A determinista tanítás emberi történésekre való klasszikus alkalmazását eddig a hinduk és a régi görögök elméletében találjuk; eszerint az emberi történelem, akár a csillagok mozgása, visszatérő ciklusok végtelen sorozatát ismétli újra. Magától értetődik, hogy az a rendszer, amely maradéktalanul engedelmeskedik a természeti törvényeknek, szükségképpen alulmarad egy olyan visszatérő ritmusban, ahol tervezés és célratörés — szemben a természettel, ahol ezek ki vannak zárva a természeti törvények birodalmából — a világegyetem kizárólagos általunk ismert erői, melyek egy „egyirányú forgalom" megfordíthatatlan rendjében keresik útjukat. Nem hiszem, hogy a tervezést és a célratörést valaha is — akár a legroszszabb anarchia idején — maradéktalanul ki lehetne küszöbölni az emberi területről. Nem hiszem ezért, hogy az emberi történésben az ismétlődés körforgása elkerülhetetlen, és ha az eredmények ismétlődnek, azok pontosan olyanok voltak, mint a korábbiak.

A régi görögök és a hinduk hitével — amelyben az emberi történés, mint minden más a világon, a természeti törvényeknek volt alávetve — az izraeliták saját hitüket állították szembe, azt, hogy a történelem menetét az ember és Isten közötti találkozások sorsa dönti el. E találkozások során Isten kinyilvánította akaratát, és az ember e találkozásnál köteles volt azt tenni, amit Isten követelt. Az izraelita felfogás szerint Isten meghagyta az emberi félnek a jogot, hogy elfogadja vagy elutasítsa akaratát; ha viszont elutasította, azt a saját kockázatára tette; de akár elutasította, akár beleegyezett, Isten végül keresztülvitte az akaratát.

Nekem az a véleményem, hogy azok a hajtóerők, amelyek az emberi történelmet alakítják, a találkozások nagyrészében az emberi személyiségekben rejlenek, továbbá, hogy az emberi akarat részben szabadon dönthet. Ugyanakkor hiszem, hogy ezt a szabadságot két tényező gátolja. A személyiség akaratának határt szabnak a természeti törvények, melyek a lélek tudatalatti részét irányítják, mégpedig olyan mértékben, amennyire a tudatalatti nincs az akarat ellenőrzése alatt. Továbbá azt is hiszem,

hogyha két vagy több személyiség akaratereje együtt dolgozik, végső hatásukban semlegesítik egymást, és így azok a természeti törvények, amelyek a lélek tudatalatti részét uralják, szabad utat törnek, újra érvényt szereznek maguknak. Szerintem az izraelita világtörténelem-felfogás az ütközőpont abban a feltevésben, hogy Isten mindig keresztülviszi az akaratát, az emberi akarat csak az istenivel együtt vagy az ellen működhet. Ha igaz az, hogy Isten akarata ténylegesen az emberi ellenállással szemben is mindig megvalósul, akkor ez azt jelenti, hogy az emberi akarat szabadsága nemcsak korlátozott, hanem a valóságban illuzórikus. Ez logikailag újra csak az emberi történelem determinista felfogásához vezet, amely szerint Isten akarata éppen olyan korlátlanul áttipor az emberi akaraton, mint a természeti törvények a görög és hindu történelemfelfogásban.

Meg vagyok győződve arról, hogy az emberi akarat szabadsága valóságos tény, és nem puszta illúzió. Ez a meggyőződés egybehangzó azzal, hogy egy Isten van, és hogy az mindenható, ha feltesszük, hogy van Isteni Akarat, mely az embernek szabadságot ad a választásban, és hogy, következésképpen, az is Isteni Akarat, hogy ez az Akarat nem engedi érvényre jutni az ember akaratát gátló tényezőket.

Így tehát megmaradok a saját nézetem mellett, hogy az emberi élet örökös harc az emberi akarat — mely részben szabad — és a pszichikai törvények között, melyek mind a mai napig sohasem voltak teljesen a ráció uralma alatt. Természetesen, ha egy adott pillanatban minden élő ember elismerné Isten akaratát, és vele együttműködne, végre legyőznénk az egocentrizmus szokásos bűneit; az egyik emberi akarat harcát a másikkal, az emberi önzés okozta harcnak vége szakadna; és azt a teljes szabadságot érnénk el, ami csak az Isten Akarata iránti engedelmességgel vívható ki. Az ember szellemi fáradozásainak mindig ez volt a célja és ez is lesz, biztos vagyok abban, hogy ez is marad. Nem lazíthatjuk erőfeszítéseinket hogy e célt elérjük, még ha távolodni is látszik és még ha oly sok erőt igényel is az odavezető út.

Polgári történetfilozófia. ELTE Szöveggyűjtemény.
Tankönyvkiadó 1964. 397—406. old.

a mai francia polgári filozófia és szociológia jelentős alakja. 1905-ben született, Politzerrel, Sartre-ral, Beauvoirral együtt járt a Sorbonne-ra. Kölnben és Berlinben tanulmányozta a német filozófiát és szociológiát. 1939-ben egyetemi tanárrá nevezik ki Toulouse-ba, de nem kezdi el a tanítást, mert kitör a háború. 1940-ben Angliába kerül és csatlakozik de Gaulle-hoz. A „Szabad Franciaország" c. folyóirat szerkesztője. Hazatérése után a „Monde" c. lap főmunkatársa, majd 1947 óta a mai napig a „Figaró" c. lapé. 1955-ben kinevezik egyetemi tanárnak a Sorbonne-ra. 1963-ban akadémikus lesz.

Aron elsősorban történetfilozófiával és általános szociológiával, társadalomelmélettel foglalkozik. Comte, Tocqueville és Max Weber hatása alatt áll. Történelem- és társadalomfilozófiájában idealista, szkeptikus, eklektikus. Annak a francia burzsoáziának az érdekeit fejezi ki ideológiailag, amely ingadozik az atlanti irányzat és de Gaulle európai külpolitikája között. Aron nézeteit abban az összefüggő 3 kötetben fejti ki, amely egyetemi előadásait tartalmazza. Ezek: 18 lecons sur la société industrielle (18 előadás az ipari társadalomról) 1962; La lutte de classes (Az osztályok harca) 1964; Démocratie et totalitarisme (Demokrácia és totalitarizmus) 1965. Ezekben a munkákban a kapitalizmus direkt apológiája keveredik az indirekt apológiával. Legjelentősebb történelemfilozófiai műve: Opium des intellectuelles (Az értelmiség ópiuma).

ARON: TIZENNYOLC TANULMÁNY AZ IPARI TÁRSADALOMRÓL

(GALLIMARD 1962.)

ELŐSZÓ

Ennek a tanulmánykötetnek az anyagát 1955—56-ban adtam elő a Sorbonne-on. Ebben az évben kezdtem egyetemi előadásaimat, ezért a négy első tanulmány egészen általános jellegű. Olyan problémákat fogalmaznak meg, amelyeknek tárgyalására csak a két következő évben került sor.

Ezeket az előadásokat az egyetemi Dokumentációs Központban sokszorosították. Egészen mostanáig vonakodtam szélesebb közönség elé bocsátani őket. Hogy miért, ezt az olvasó a szövegből kitalálhatja. Az előadássorozat az oktatás és a rögtönzés jegyeit viseli magán: munkaeszköz a hallgatóknak, módszert-sugalló, koncepciókat vázoló, tényeket, gondolatokat sebtiben összefoglaló vállalkozás. Nincs szó előzetes megfogalmazásról, beszédstílusban készült, olyan hibákkal, melyeket az utólagos javítgatások csökkenthetnek, de ki nem küszöbölhetnek.

Olyan szociológia-szakos hallgatóknak adtam elő, akik nagyobbrészt nem rendelkeztek közgazdasági képzettséggel. Ezért olyan fogalmakra kellett kitérnem, amelyeket a közgazdászok — joggal — elemieknek tartanak, továbbá egyes eredményeket a hozzájuk vezető közgazdasági elemzések és számítások nélkül voltam kénytelen közölni — s így a bizonyító erőről mondtam le; gyakran eltérő statisztikákra hivatkoztam anélkül, hogy választottam volna közülük, mivel a megvitatás túl hosszú és túl „technikus" lett volna.

1955 óta az e tanulmányokban érintett témáról szóló irodalom megsokasodott. Divatba jöttek az ipari társadalom különböző típusai közötti összehasonlítások. W. W. Rostow könyve: „A gazdasági növekedés szakaszai" (The Stages of Economic Growth) világszerte viták tárgya lett. Hovatovább banálissá vált a gazdasági növekedés fázisai közötti olyan megkülönböztetés, amely eltekint a politikai rendszerek közötti ellentéttől. Ha ma írnám a könyvet, melynek előkészületeként az előadássorozat szolgált, lényegesen különbözne jelen formájától.

Talán ez is közrejátszott, hogy végül is engedtem a „Collection Idées" igazgatója barátí unszolásának. Ez az előadássorozat nem több és nem is lehet több egy politikai szenvedélyektől terhes probléma tanulmányozásához készült tárgyilagos bevezetőnél. Nem a szakember, hanem az egyetemi hallgató és a becsületes ember számára íródott. Nem szolgál dogmatikus válaszokkal, csupán mítoszokat kíván eloszlatni: a kapitalizmusból a szovjetizmusba való szükségszerű átfejlődés mítoszát, az ipari társadalom két típusa fatális konvergenciájának mítoszát, sőt azt a mítoszt is, amelyet

alkalmasint W. W. Rostow tanulmánya is táplál: hogy ti. a növekedés különböző fázisainak homológ jellege független a kortól és a politikai rendszertől. Az indulás pillanatában minden országnak le kell győznie bizonyos nehézségeket. Ebből azonban nem következik, hogy az indulás fázisa a Szovjetunióban és az Egyesült Államokban a 19. század közepén és a 20. század első felében hasonló lehet. Az érettség fázisa még kevésbé implikálja mindenütt ugyanazt a rezsimet vagy ugyanazt az életmódot. Az ipari társadalom típusainak a fogalma nem kevésbé lényeges, mint a növekedés fázisainak fogalma. A szovjetizmus nem csupán iparosítási rendszer, hanem az ipari társadalom egy sajátos elmélete és gyakorlata is. A növekedés mértékében alakult át eddig is, és fog átalakulni ezután is. Racionálisabbá válik különösképpen gazdasági döntéseiben, beruházási választásaiban. Persze nem szükségképpen van ez így a fogyasztó jóléte és szabadsága tekintetében. A kommunista párt XXII. kongresszusa jólétet ígért, de kollektív jólétet: a fogyasztási javak felét az állam fogja elosztani. Ebből világosan látható a szovjetizmus érettségének a kapitalizmus érettségétől való teljes különbözősége.

1955 óta a nyugati országok egymás közötti viszonyai is módosultak. Franciaország nem példája többé a lassú növekedésnek. Az Egyesült Államok növekedési rátája tíz év óta alacsonyabb Nyugat-Európáénál. Ha ma írnám a tanulmányt, az utolsó tíz év eredményeire támaszkodnék és még erősebben aláhúznám a növekedés és bizonyos szocialista szellemű intézmények összeegyeztethetőségét. De nagyjában és egészében a legújabb események inkább erősítették, mintsem gyengítették az 1955-ben megfogalmazott tételeket.

Az első kötet a gazdasági rendszer növekedését tárgyalja. A második az ipari társadalom két típusában megfigyelhető osztályviszonyokról szól. A harmadik a két politikai rendszernek, a monopolisztikus pártnak és az alkotmányos-pluralizmus rendszerének természetét és alapelvét vizsgálja. Csak a háromoldalú — a gazdasági, a társadalmi és a politikai — vizsgálat révén tűnik elő az iparinak nevezhető társadalmak különbözősége —, amely valószínűleg nem csekélyebb a hagyományos társadalmak között fellelhető különbözőségnél.

Párizs, 1962 július.

ÁLTALÁNOS BEVEZETŐ

I. ELŐADÁS: A SZOCIOLÓGIÁRÓL

Jónak látom ezt az első előadást a szociológia természetére vonatkozó néhány általános megfontolásnak szentelni. Nem csupán azért, mert ez szokás az egyetemen (és helyénvaló, ha a szociológusok tiszteletben tartják a szokásokat), hanem azért is, mert ezt kívánja maga az előadásra kerülő diszciplína természete is. A szociológiát az állandó önvizsgálódások jellemzik. A szociológusok egy pontban — s talán éppen csak ebben az egyben — megegyeznek: a szociológiát nehéz meghatározni. Én is ezt az önfaggatást választom kiindulópontnak. Tárgyukat kutatva, a szocioló-

gusok felteszik maguknak a kérdést: mit is csinálnak voltaképpen? Hogy jellemezzem ezt az önvallatást, össze fogom hasonlítani egyrészt a filozófia, másrészt a politikai gazdaságtan önvallatásával, amely utóbbi diszciplína a szociológiához hasonló sajátos társadalomtudományi ág.

A filozófia mint olyan, eleve önmaga vallatása. Filozofálni annyit tesz, mint önmagunktól újra és újra azt kérdezni, mi is a filozófia. Az alkotó filozófus az az ember, aki úgy indul el újra, mintha még semmi sem volna rögzítve, mintha egy elszigetelt embernek elsőként kellene reflektálva magát kérdezgetnie élményei értelméről és minden megértett értelem értelméről. Ha azt mondjuk, hogy a filozófia a bölcsesség keresése, ez a formula nyitva hagyja a kérdezést. Mert valóban, aki birtokában lenne a bölcsességnek és erről a birtoklásról meg lenne győződve, ezzel meg is szűnne bölcsnek lenni. Ha a filozófus kutatásai végén bölcsnek gondolná magát, már meg is szűnne az lenni, és újból kérdezgetnie kellene önmagát még a bölcsességnek az értelméről.

A filozófus radikális kérdezése minden másnál jobban kötve van a kultúra folyamatosságához. A filozófus számára abból, amit elsajátított, semmi sem végleges, jóllehet a filozófus által felvetett kérdés a legrégibb mind közül. A filozófus újra kezd és hagyományt folytat — ez a két állítás egyszerre igaz. Ezért egyesek azt mondják, hogy a filozófusok semmiben sem egyeznek meg, mások meg azt, hogy a filozófusok mindig ugyanazt mondják. Talán az magyarázza meg ezt a két állítást, hogy a filozófia mint ilyen az igazság keresése és a pozitív tudomány elutasítása. A filozófia nem tudja magáról, hogy micsoda, de azt tudja, hogy mi nem: tudja, hogy nem tudomány. A szociológia viszont talán szintén nem tudja magáról, hogy micsoda, de tudja, hogy mi akar lenni: tudomány.

Miben különbözik a szociológia önfaggatása egy olyan tudomány önvallatásától, mint a politikai gazdaságtan? Azért veszem a politikai gazdaságtant, mert a modern társadalomtudományok közül ez a legfejlettebb. A politikai gazdaságtan a globális valóság egy elszigetelhető és elszigetelt szektorát akarja tanulmányozni és ehhez saját módszerrel rendelkezik. A kérdések, melyeket magának feltesz, módszerének sajátosságaiból fakadnak. A politikai gazdaságtan úgy határozza meg önmagát, mint az emberi magatartások egy sajátos aspektusának vagy a globális társadalmi valóság egy sajátos szektorának interpretációja, olyan interpretáció, melynek lehetősége mind e valóság struktúrájában, mind pedig e magatartás sajátosságában adva van. Valóban a gazdasági együttest a kölcsönös szolidaritás állapotában felvett változók alkotják, a gazdasági alanyok magatartásai viszont alkalmasak arra, hogy egy sematizációból, vagy racionalizációból kiindulva értsük meg őket.

A közgazdász is, vagy egyszerűen az, aki felteszi magának a kérdést: mivel foglalkoznak a közgazdászok, egész sor további kérdéssel találja magát szembe. Milyen viszony áll fenn a teoretikusok által konstruált egyszerűsített modellek és a valóság között? Mi a viszony a gazdasági elméletek és a doktrínák között, azaz a gazdasági magatartást kifejtő megállapítások és az olyan tanok között, amelyek az államférfiakat próbálják megtanítani arra, mit kell tenniük? Mi a viszony a gazdasági alanyok mikroszkopikus elemzése és a gazdaság egészének makroszkopikus elem-

zése között? Vagy pl. milyen viszonyok állnak fenn az elméletek, modellek és a konkrét történelmi valóság között? A legáltalánosabb megállapítások érvényesek-e minden társadalomra és milyen mértékben, vagy csupán egy meghatározott társadalomtípusra vonatkoznak? Milyen történelmi jelleggel, a történelmiség milyen fokával rendelkeznek a politikai gazdaságtan megállapításai?

Előrehaladása során a politikai gazdaságtan egyidejűleg fejleszti ki a valóság feltárását és annak tudatát, amit végez. A modellek és sémák progresszív módon komplikálódnak, egyidejűleg öltenek határozottabb körvonalakat és komplexebb jelleget, ezáltal közelítik a valóságot és a közgazdász ezzel párhuzamosan válik képessé arra, hogy élesebb megkülönböztetést tegyen a ténymegállapítások és azon doktrinális állítások között, amelyeket egy „kell" sugall.

Végül is a politikai gazdaságtan elérkezik a legkomplexebb valósághoz. Egy olyan sematizmus, mint a Keynes-féle elmélet, már közelebb van a valósághoz, mint a klasszikus közgazdaságtan sematizmusa. A fejlődés törvényeit most már fel tudjuk fogni egyidejűleg mint elvont formulákat és mint amelyek a történelmi alakulásra alkalmazhatók.

Más szóval a politikai gazdaságtan önmagára való reflexiója arra irányul, hogy tisztába jöjjön a gazdaság értelmi rekonstrukciójának sajátos természetével, ennek az értelmi rekonstrukciónak és a konkrét valóságnak a viszonyával, és azzal a módszerrel, amellyel biztonságosan elkülöníthetők egymástól a tények megállapítására szorítkozó vállalkozás időpontjai és a következmények előrejelzését célul kitűző vállalkozás időpontjai.

A szociológia önmagára való reflektálása azért különbözik a filozófia önvallatásától, mert részleges tudomány akar lenni, és azért eltérő a politikai gazdaságtan önvallatásától, mert nem elégszik meg a társadalmi valóság egyetlen elszigetelt aspektusának vizsgálatával. A szociológia azért kérdezget saját maga felől, mert részleges tudomány akar lenni és ugyanakkor a társadalom egészét kívánja elemezni és megérteni. E két szándék kapcsolatából erednek maguknak a szociológusoknak a kételyei, a szociológiai tanok konfliktusai, sőt a filozófiai reflexiónak a szociológiára kiterjedő érdeklődése is.

Valaki azt az ellenvetést tehetné, hogy jogtalan óhaj a globális társadalmi valóság vizsgálatára egy tudományt kreálni — ám én egyelőre félretolom ezt a kérdést, amely lényegében ennek az egész előadásnak központi kérdése, és indulásképp az első szándékkal, a tudományos intencióval foglalkozom. A szociológia olyan időpontban jött létre, amikor már léteznek sajátos társadalomtudományok. Nos, a szociológusok azt állították, hogy valami újat hoztak létre. Miben állt ennek a tudományágnak az újdonsága?

Az első válasz úgy szólhatna, hogy a szociológia eredetisége a tudományos szigorúságban, a módszerre vonatkozó aggályos gondban és abban az erőfeszítésben keresendő, hogy semmit se állítson, aminek bizonyítottságáról nincs szilárdan meggyőződve.

A tudományos szigorúság kétséget kizárólag része a szociológia intenciójának, de egy tudományt soha nem definiáltak pusztán azzal, hogy

tudomány akart lenni. Ezenkívül a szociológiánál még az a veszély is fennáll, hogy a túlzott aggályoskodás meddővé teszi a kutatást. Néhány amerikai kritikus panaszkodva állapította meg, hogy egyre több pénzt adnak ki és egyre több időt fordítanak arra, hogy egyre nagyobb szigorúsággal bizonyítsanak be egyre kevésbé érdekes megállapításokat. Vigyázni kell, hogy a bizonyíték exkluzív gondja el ne feledtesse velünk, hogy egy tudományt csak annyiban érdekelhetnek az eredmények, amennyiben szignifikatívak, jelentéssel bírnak.

Ha nem kizárólag a tudományos szándékkal, akkor talán tárgyával határozhatnánk meg a szociológiát, s ezt a tárgyat olyan jelenségekben jelölhetnénk meg, amelyeket más tudományok nem tanulmányoznak. Így a szociológusok megállapítják, hogy az olyan jelenségek, mint a család, a társadalmi rétegeződés, a valóság szektorai — pl. a politika és a gazdaság — közötti viszonyok eleddig nem képezték egyetlen tudományág tárgyát sem. Ezek az eddig elhanyagolt jelenségek képeznék eszerint a szociológus vizsgálódásának tárgyát.

Ámde mindezek a jelenségek, a család, a társadalmi rétegeződés, a társadalom egyes szektorai közötti viszonyok bizonyos módon a társadalom egészére vonatkoznak. Nem tanulmányozhatjuk a társadalmi rétegződést, azaz egy társadalmiságot hordozó egység egyedeinek eloszlását az alcsoportok között vagy egy hierarchián belül anélkül, hogy az illető együttest ne vizsgálnánk egyidejűleg gazdasági, politikai és vallási egészként. Ezek a jelenségek, egy magasabb rendű megfigyelésnek, a jelenségek globális jellegével számot vető tanulmányozásnak a tárgyai. — Ezek — mint mondani szokás — társadalmi egészjelenségek.

Ha a szociológiát a többi társadalomtudományhoz való viszonyában próbáljuk meghatározni, hasonló eredményekhez jutunk. A pszichológiához viszonyítva a társadalmi jelenségek sui generis specifikus jelenségek, melyek saját tudományt követelnek, mivel a társadalmi magatartások jelentősége túllép a pszichológus által vizsgált jelenségeken, vagy, mivel az egyének magatartásai által teremtett valóság globális, természetében különbözik attól a valóságtól, melyet a pszichológus az egyénben tanulmányoz.

A történésztől a szociológust az általánosság szándéka különbözteti meg. Az ismétlődő jelenségeket akarja megragadni, a társadalmi jelenségeket általános kategóriák segítségével akarja értelmezni és határesetben törvényeket akar felfedezni. Nos az általánosságnak ez a szándéka ahhoz vezet el bennünket, ami hovatovább a szociológia sajátlagos tárgyává válik: a társadalmak összehasonlításához, a társadalmi jelenségeknek minden közösség belső világában való vizsgálatához, s a társadalmi különféleségeknek egy általánosabb rendszerben való elhelyezéséhez.

Vegyük pl. Durkheim esetét. A durkheimi gondolat fejlődését követve megtaláljuk az itt említett három aspektust: a szociológiát Durkheim az egyéni tudatokon túllépő társadalmi jelenség specifikusságával próbálja meghatározni, megkísérli felállítani a társadalmi típusok osztályozási elveit, elindulva a legegyszerűbb társadalomból, melyet hordának nevez, folytatva az egyszerű poliszegmentáris és a többszörös poliszegmentáris társadalmakon — tehát fel akarja vázolni minden társadalom struktúrá-

ját és egy történelmi folyamatosságban egymáshoz kapcsolni ezeket a struktúrákat.

Eszerint a szociológiának három célkitűzése volna: 1. a társadalmi mint olyan meghatározása és elemzése, 2. minden egyes struktúra vagy az összes társadalmi struktúrák sajátos vonásainak a meghatározása és 3. a különféle társadalmi struktúráknak a történelem folyamában való elhelyezése.

Ha már most Durkheim helyett Max Weber példáját vesszük, ezt a három eljárást itt is viszontlátjuk. Max Weber 1. megpróbálja a társadalom egészét az inter-individuális viszonyokból rekonstruálni, 2. megkísérli felállítani azokat a gazdasági, politikai, jogi kategóriákat, amelyek lehetővé teszik számára, hogy meghatározza a gazdasági, politikai és jogi struktúrák főbb típusait, 3. végül kísérletet tesz, hogy elhelyezze ezeket a közben érthetővé tett különbözőségeket a történelmi fejlődés folyamatában.

Csak amennyiben képes a szociológia megvalósítani ezt a három célkitűzését, *a társadalmi meghatározását, a társadalmi konszenzus* elemzését (hogy Auguste Comte kifejezésével éljünk), *a történelmi különbözőségek elhelyezését*, annyiban képes kombinálni és összebékíteni két szándékát, a tudományosságot és a szintetizálást.

Aszerint, ahogyan a társadalmit definiáljuk, válik a szociológia többé vagy kevésbé szintetikussá. Ha a társadalmiról formális definíciót adunk, pl. az inter-individuális viszonyokkal határozzuk meg, akkor a szociológia, még ha szándéka szintetizáló is, egy partikuláris tudományág lesz a többi tudományág mellett. Ezzel szemben, ha a társadalmit úgy definiáljuk, ahogyan Durkheim, akkor a szociológusban megfogan az összes társadalmi tudományok egybefoglalásának az ambíciója és ezek egységének elve, és szintézisük eszközlője akar lenni. Ehhez járul még az a veszély, hogy a társadalmi egyfajta definíciója a szociológusnak a tudományos tekintélyen túl még egy filozófiai tekintélyt is biztosítana; a társadalmi egy bizonyos fajta definíciójából kiindulva fejlődik ki a szociologizmus, vagyis az a szándék, hogy minden jelenséget, beleértve a szellemeket, erkölcsöket, lelkiismeretet is, a társadalomból kiindulva értelmezzünk.

Szögezzük le mindjárt, hogy nincs szükségszerű kapcsolat szociológia és szociologizmus között, vagyis egy intellektuális fejlődés társadalmi feltételeinek elemzésére irányuló erőfeszítés és ugyanennek olyan értelmezése között, hogy ez *lényegében* a társadalmi valóság kifejeződése. Annak ugyanis, hogy egy kategóriát a társadalmi körülményekkel explikálnak, semmi köze nincs az erre a kategóriára vonatkozó értékítélethez.

A francia szociológia fejlődése számára mi sem volt veszélyesebb, mint a szociológia és a szociologizmus összekeverésének tendenciája. A zavar annál ijesztőbb volt, mivel a szociológia tanítását már a közoktatásba is bevezették és az erkölcs tanításával kapcsolták össze. Az Erkölcstan és Szociológia bizonyítvány abból az elgondolásból született, hogy mivel Durkheim a morált a szociológia tanulmányozásával gondolta megújítani, ezért úgy találta, hogy a szociológiának az Erkölcstan és Szociológia bizonyítványában a helye és nem a törvényes helyén, vagyis egy társadalomtudományi intézetben vagy a jogi fakultáson.

Én magam nem neheztelek azért, ha szociológusnak neveznek, de elítélek mindent, ami a szociologista felfogással rokon. Legszívesebben Leon

Brunschvicget idézném, aki „A tudat fejlődése a nyugati filozófiában" c. művében azt írja, hogy par excellence szociológus Montesquieu, és hozzáfűzi: a szociológia fiatal tudományágnak akar mutatkozni, de a megifjodás kívánsága rendszerint nem az ifjúság jele.

Mindjárt fogadjuk el, hogy a szociológiát megtaláljuk már Thuküdidész Peloponnészoszi háborújában, talán oly mértékben mint sok, a nemzetközi kapcsolatokra specializálódott műben. Fogadjuk el továbbá, hogy a francia szociológia egyik legnagyobb alkotása Montesquieu-nek „A törvények szelleme" c. műve, még akkor is, ha e könyvben található tényítéletek közül ma már egyet sem fogadhatunk el kiigazítás nélkül, éppen a tudás elmélyülése folytán.

A szociológia mindig megosztódott e két szándék, a tudományos és a szintetizáló között, és országok, korok, iskolák szerint hol a tudományos szándéknak enged és akkor a részletvizsgálatok tömegét produkálja, hol pedig ellenkezőleg a szintetikus szándékhoz akar hűséges maradni, kockáztatva azt, hogy elvész a filozófiában.

A filozófiában való feloldódás veszélye ellenére nem tudok elképzelni olyan szociológiát, amelyik megelégedhetne részletkutatásokkal. A társadalmi egész megragadásának sajátossága éppen az, hogy nem származik és nem is származhat parcellaszerű kutatásokból.

Sőt, továbbmegyek. Ha a parcelláris kutatásokat sokszorozzuk, mintha általános kérdések fel sem merülnének, végül is öntudatlanul jutnánk el egy bizonyos koncepcióhoz. Vegyünk egy példát. Az iparszociológia az Egyesült Államokban azon fáradozik, hogy elősegítse a munkás lehető legjobb integrálódását műhelyébe és vállalatába. Számos amerikai szociológus kezdettől fogva elzárkózik attól, hogy felvesse a magántulajdon rendszerének vagy a társadalom struktúrájának kérdéseit. Ámde ezen (ideológiainak vagy politikainak nevezett) kérdések mellőzése, már maguk e kérdések meghatározott módon való felvetését jelenti. A szociológiában, éppúgy, mint a filozófiában, nem filozofálni már egyet jelent a filozofálással. Az egész megragadásának törekvését nem lehet száműzni a szociológiából, amíg az szociológia marad. Ha a szociológia kimerül a részletkutatásokban, egyszerűen kutatási technikává válik. Tegyük hozzá, hogy ha viszont egy hivatalos ideológiához kötődik, akkor egy igazolási rendszerré alacsonyodik.

Valaki azt az ellenvetést tehetné, hogy a szintetikus szándék politikai intencióból ered. Ezt készséggel aláírom: jogosnak tartom, hogy azok akik szociológiával foglalkoznak, vagy szereplői vagy megfigyelői legyenek a politikai realitásnak. Thuküdidész, akit fentebb említettem, azért írta a Peloponnészoszi háborút, mert az athéniek igazságtalanságának áldozata volt, a bukás révén tudta megérteni a Spárta és Athén közötti háborút, mint az események és szenvedélyek dialektikája szükségszerű lefolyását. Ha a firenzeiek nem lettek volna igazságtalanok Machiavellivel szemben, sose lett volna elegendő szabad ideje a Titus Livius első tíz könyvéről szóló diskurzus és a „Fejedelem" megírásához. Helyes, hogy a szociológusoknak legyenek politikai érdekeik, feltéve, ha képesek ezeket szublimálni, megtisztítani.

Mindezek után nézzük a leghitelesebb, legegyetemibb szociológusokat,

Durkheimet és Max Webert, mindketten nagy és szenvedélyes politikusok voltak. *Durkheim maga mondta, hogy a szociológia egy órai fáradságot sem érne meg, ha nem segítene megoldani a társadalmi problémákat.* Én személyesen sokkal kevésbé vagyok pragmatikus Durkheimnél. Szerintem ui. a peloponnészoszi háború akkor is megérte Thuküdidész több évi fáradozását, ha történetesen semmi haszna sincs, azaz nem segít elhárítani a háborúkat. Nem vagyok biztos abban, hogy Durkheim könyvei közelebb visznek bennünket a társadalmi problémák megoldásához, mégis örülök, hogy meg vannak írva. Durkheim maga is megszállottja volt annak a vágynak, hogy megértse azt a társadalmat, amelyhez tartozott. Nem voltak politikai ambíciói a szó köznapi értelmében, nem óhajtott képviselő vagy miniszter lenni, de a politikai karrier vágya Franciaországban nem szükségképpen az ambíció bizonyítéka, vannak körülmények, amikor ez a fajta ambíció a szerénység egy szubtilis formája.

Max Weber még közvetlenebbül szenvedélyének tartotta a politikát. Pártvezér és államférfi is szeretett volna lenni, mindig érezte a nosztalgiát az iránt, hogy a szó nemesebb értelmében vett vezér lehessen, aki polgártársait személyes tekintélyével, szelleme nagyságával vezeti. De talán éppen eme politikai koncepciója miatt nem vált soha Max Weber a tett emberévé. Mivel cselekvésre képtelen volt, ezért próbálta megérteni a saját társadalmát és minden más társadalmat. Max Weber vallásszociológiája abból a tanulmányból indult el, melyben a protestantizmusnak a kapitalizmus eredeténél játszott szerepét vizsgálja. S ez a tanulmány, hogy Max Weber gondolatában megszületett, annak a rossz érzésnek köszönheti, amelyet korunk racionalista társadalma keltett a szerzőben. Úgy gondolta, a mesterség törvénye teljesül rajtunk. Néhány évszázaddal ezelőtt az emberek olyan társadalmat akartak, amely a mesterségen alapul. E szembeállításból kiindulva gondolta el a vallások és gazdasági rendszerek összehasonlító tanulmányának a tervét, amely vizsgálja a vallásoknak a gazdasági rendszerek fejlődésére vagy a gazdasági rendszereknek a vallási jelenségekre gyakorolt hatását.

Montesquieu szintén mélyen gyökerezett társadalmában az őt foglalkoztató problémák a 18. század problémái. De úgyanő írta a „Perzsa leveleket" is, ezt a legmagasabb értelemben szociológiai művet, amelyben meg akarta értetni az emberekkel, hogy saját társadalmunk mennyire meglepő — nem kevésbé, mint azok a társadalmak, amelyeken iróniánkat próbálgatjuk.

Belegyökerezni egy társadalomba, annak problémáit kutatni, de ugyanakkor elszakadni tőle, annyira, hogy megértsük, hogy éppoly meglepőnek lássuk, mint az összes többi társadalmakat — talán ennyiből áll a tulajdonképpeni szociológiai attitűd.

Ámde a társadalmi jelenségek különbözőségének ez a megérteni tudása még nem definiálja a szociológus tudatot, mint olyant. E formula ugyanannyi joggal alkalmazható a történész tudatra is. A történész megelégszik azzal, hogy megfigyelje és mintegy összegyűjtse a társadalmi különféleségeket — miként a botanikus, aki herbáriumába gyűjti a ritka fajtákat. A szociológus konstatálja ezt a különbözőséget, de meg is akarja érteni és megragadni belső logikáját. Talán olvasták Lévi-Strauss könyvét, „A

rokonság alapstruktúrái"-t, amely a tudományos szociológia mintapéldánya lehetne. Kimutatja, hogy a rokonsági formák rendkívül gazdag sokfélesége, a vérfertőzés tilalmának modalitásai kis számú alapvető tételek variációi. A tételek konstans volta és konkrét realizációi különfélesége — íme ez az az értelmezhetőség, amelyre a szociológia törekszik.

Ugorjunk néhány ezer évet, hogy elérjük a mai társadalmat. Egy történész megelégedne azzal, ha az amerikai gazdaságot, meg a szovjet gazdaságot úgy hasonlítaná össze, mint két különös egyedet, két nagy terjedelmű gazdaságot, két emberiséget, amelyek hatalmas tervek meghódítására összpontosítják erejüket. Hogy Tocqueville híres formuláját idézzem a két társadalom egyike az egyéni kezdeményezésben bízik, a másik lényegében az állam tekintélyére épít, és bizonyos módon mindkettő azonos célokra törekszik.

Egy szociológus többet akar és többet is kell akarnia. Meg kell találnia korunk valamennyi gazdaságának közös jellemzőit, úgy kell megértenie a két gazdaságtípust, mint egyazon témán belüli két variációt, vagy mint ugyanazon nem két faját. Minden modern gazdaságra nézve közös, hogy növekedni akar, tudományos ismereteket alkalmaz a munkaszervezésben és a munkaerő bizonyos megoszlását implikálja a különféle szektorok között. Felsorolva a közös vonásokat e gazdaságok között, egyszersmind meg kell határoznunk azt, ami elválasztja őket egymástól.

Ezt a szembesítés útján történő megértést kell megismételnünk a politikai struktúrák esetében is. Végül is elkerülhetetlenül fel kell állítanunk — végső terminusként és legfőbb reménység gyanánt — a globális struktúrák típusait. A szociológia a társadalminak az elemzésén és meghatározásán túl meg akarja határozni a társadalmi szervezet alapvető típusait, *a közös élet felszín alatti logikáját.* Ennél a pontnál egy ellenvetéssel találjuk szembe magunkat: nem jelenti-e ez, hogy hátat fordítunk a tudománynak, a filozófiához térünk vissza?

Különös paradoxon folytán úgy látszik, hogy a társadalom általános elméletei annál kevésbé tudományosak, minél inkább azok akarnak lenni. Vegyünk egy példát. Egy olyan értelmezés a társadalmakról, amely a gazdasági rendszerekből indul ki, ha a sok lehetséges egyéb értelmezés közül az egyiknek tekinti magát, akkor elfogadható. Az eredmények egy bizonyos fajta interpretálásának tekinthető. Ezzel szemben, ha az összes társadalmi jelenséget vissza akarná vezetni a gazdasági élményekre és tudományos elméletnek adná ki magát, abban a pillanatban megszűnne az lenni, mert a társadalmi valóságnak egy olyan leegyszerűsített struktúráját nyújtaná, amilyennel az valójában nem rendelkezik.

Ezek az elméletek abban a mértékben válnak tudományossá, amilyen mértékben elismerik különös, részleges voltukat. Abban a mértékben szűnnek meg tudományosak lenni, amely mértékben állítják magukról, hogy adekvát, hiteles, egyetemesen érvényes reprodukciói a társadalmi struktúráknak.

Ez a megállapítás megegyezik Max Weber inspirációjával, amely szerint a társadalmi szerveződés általános elméletei természetüknél fogva többfélék és mindegyikük a megfigyelő egy meghatározott szándékához van kötve.

Húsz évvel ezelőtt „Bevezetés a történelemfilozófiába" c. művemben teljes egészében átvettem ezt a relativista tudományelméletet. Azt írtam, hogy a történelem tárgyában az elmélet megelőzi a történelmet és hogy az elmélet filozófiai. Ma ebben kevésbé vagyok bizonyos és, miután azt hangoztattam egy gazdasági interpretáció példája kapcsán, hogy milyen mértékben veszélyes egyetemes értéket tulajdonítani a társadalmi jelenségek egy bizonyos értelmezésének, most azt szeretném hangoztatni, hogy bizony nem kevésbé veszélyes az interpretációk relativizmusának állítása sem.

Valójában a relativizmus Max Weber gondolatában ahhoz a fogalomhoz kötődött, amelyet ő a valóságról alkotott, ennek a fogalomnak az eredete viszont egy bizonyos neokantiánus filozófiában keresendő. Számára minden realitás, minden társadalmi valóság inform volt, szétszórt tények halmaza vagy szóródása. Ha a szociológus összefüggéstelen tényekkel találja magát szemközt, ha neki kell a fogalmak segítségével rendet teremtenie, olyan rendet, amelynek révén érteni tud, akkor az értelmezés nyilvánvalóan kapcsolódik a fogalmak rendszeréhez, ez a rendszer maga viszont a megfigyelő sajátos szituációjához. Ámde nem igaz az, hogy egy társadalom összefüggéstelen sokféleség lenne. A társadalmi valóság sem nem totális, sem nem inkoherens, és ezért nem állíthatjuk dogmatikusan a társadalmi típusok egy elméletének egyetemes érvényét, sem minden elmélet relatív voltát. Ha Max Webernek igaza volna, ha a társadalmi tények összefüggéstelenek lennének, akkor minden értelmezés a tényekre való ráerőszakolás lenne és mint ilyen szorosan kapcsolódnék a szociológus mineműségéhez. Ha viszont a társadalmi valóság egészen strukturált volna, ha egy totális egysége volna, vagy ha ennek a valóságnak egy része irányítaná az összes többit, akkor egy és csakis egy igaz szociológiai elmélet lenne.

Első megközelítésünkre a társadalmi valóság nem tűnik sem összefüggéstelennek, sem totálisnak, részleges rendek sokaságát mutatja fel, de evidens módon nem mutat fel egy globális rendet. A szociológus nem teremti önkényesen a vizsgált társadalmi viselkedések logikáját. Amikor egy gazdasági rendszert megfigyelünk, s erre remélem, nyílik alkalmunk az előadássorozat keretében, könnyen napvilágra hozhatunk egy olyan rendet, amely a rendszerben magában megtalálható, és amelyet nem a megfigyelő erőszakolt rá. Ez a rend azonban nem egyértelmű és nemcsak egy módon lehet értelmezni. A szociológus olyan rendeket és szabályszerűségeket derít fel, amelyek a tárgyban vannak, de e rendek és szabályszerűségek között maga végez el egy bizonyos kiválasztást. És minél inkább törekszik az egész teljességére, annál nagyobb a veszély, hogy kifejezésre juttatja azt a politikai szándékot, amely kezdet óta inspirálta, vagy hogy elárulja azt a filozófiai rendszert, amelyhez a végén ki akar lyukadni!

Ennek a bevezető előadásnak provizórikus következtetése az lehetne, hogy vessük le mindkét féle dogmatizmust, a társadalmakról alkotott egyetemesen igaz szintézisek dogmatizmusát és a szociológiai interpretációk integrális relativitásának dogmatizmusát. Lényegében, ha figyelemmel kísérjük a szociológiai elméletek fejlődését, az a benyomásunk támad, hogy a történelem tendenciájában megerősíti az itt vázolt elvont elemzést. A szociológia először a tények felhalmozása révén fejlődött, ebben a tudo-

mányos ismeret előrehaladása üdvözölhető, mivel ezáltal több tényt ismerünk és jobban ismerjük ezeket. A szociológia ezután a problémák felújítása és új kérdések felvetése révén fejlődött tovább, pontosan úgy, mint a politikai gazdaságtan.

Keynes „Általános elmélete" nem jött volna létre, ha Angliában az 1930-as évek hosszan tartó munkanélküliségei nem lettek volna; Max Webernek a vallásokról alkotott szociológiai elmélete sem született volna meg, ha a szerző nem lett volna a racionális társadalom szükségszerűségei és a vallásos igazságok aspirációja között őrlődő protestáns. És van a szociológia történelmi fejlődésének egy harmadik módja is, éspedig az elmélet haladása. Ez az előrehaladás nem tévesztendő össze sem a tények felhalmozásával, sem a problémák történelmi felújításával, mivel ez azoknak a fogalmi eszközöknek a kifinomítása, amelyeknek a segítségével megpróbáljuk megérteni a társadalmi valóságot.

Még nagyon távol vagyunk attól, hogy birtokunkban tudhassuk a szociológiai fogalmaknak egy olyan rendszerét, amely lehetővé teszi számunkra, hogy biztonsággal gondolkodjunk a közösségek együtteséről. Az is lehetséges, hogy ez az egyetemesen érvényes fogalmi rendszer nem is létezik, vagy legalábbis lehetséges, hogy az egyetemesen érvényes fogalmak rendszere már oly mértékben formalizált, hogy nem alkalmas eszköze többé a konkrét társadalmak elemzésének. Végül is nem tudjuk kiiktatni a szociológia történetéből s következésképpen a szociológusok aktuális szándékából sem a tények egyre precízebb megismerésének igényét, továbbá azt, hogy egyre újabb kérdéseket tehessenek fel, sem azt, hogy finomítsák és szigorúbbá tegyék a fogalmi rendszereket, amelyek segítségével a tényeket értelmezzük.

Végül szeretnék szólni néhány szót egy klasszikus tárgyról: a tudomány és a politika, a tényítéletek és az értékítéletek külső zajától elzárt egyetem és a társadalom többi része közötti viszonyról.

Tudományos szinten az értésre való erőfeszítés a lényeges, vagy ha szenvedélyeink vannak, az ezek szublimálására történő erőfeszítés. Renan is a „Szellemi reform és Franciaország erkölcse" c. művében erőfeszítéseket tett a franciák megértésére, meg akarta érteni a franciák különféle csoportjait, ezeknek az eseményekkel összeegyeztethetetlen reakcióit és ellentmondásos értékrendszereit. El tudom képzelni, hogy egy mai Renan arra tenne erőfeszítéseket, hogy megértse a franciák 15 éve tartó ellentmondásos és szenvedélyes reakcióit. — Márpedig megérteni a franciáknak Franciaország iránti különféle attitűdjeit, ez maga az előfeltétele annak, hogy a szociológus mesterségét gyakorolhassa, ha nem akarja az egyetemi előadásokat propagandagyakorlatokká változtatni.

Az értés, szándék nem tartalmazza az ítélet elutasítását. A számadás végén lehetetlen úgy interpretálni a művészi jelenségeket, de még a politikaiakat is, hogy ne mondanánk róluk ítéleteket. Ha pl. az értékeket tanulmányozzuk, haszontalan purizmus lenne tartózkodni attól, hogy kimondjuk: erkölcseik bizonyos pontjai meglehetősen kegyetlenek. Éppúgy semmi értelme sincs visszatartani az ítéleteket több jelenkori jelenségről. A kapitalista társadalmak munkanélkülisége egyszeri dolog. A koncentrációs tá-

borok egyszeri intézmények. A lényeg az, hogy megértsük, a tudomány sose képes megmondani, milyenek legyenek a politikai döntések, mivel mindegyik választásnak bizonyos ára van. Attól a perctől kezdve, hogy feltesszük magunknak a kérdést helyes-e feláldozni ezt vagy azt, vagy pl. ennyi személyt ennyi más személyért, már kívül vagyunk a tudomány határain. Ebben az értelemben igaza volt Max Webernek, hogy minőségi különbség van a tudományon túli, elkötelezést magukban foglaló politikai döntések és maga a tudomány között.

Amint összehasonlítunk alapvetően különböző társadalmakat, a problémák valószínűleg tudományon kívüliekké válnak. Ha az egyik etnológus azt mondja nekünk, hogy a Bororo—2 társadalmai olyan tökéletesek, mint a modern társadalmak, akkor azon a síkon, amelyre helyezkedett, igaza van. Ha a társadalmak célja az egyén integrálása a csoportba, akkor a legelemibb társadalmak felveszik a versenyt a magasabb fokú társadalmakkal, de ez utóbbiak már tevékenységeket is kifejlesztenek: tudományos, filozófiai, gazdasági aktivitásokat. Ezek a különféle társadalmak nem ugyanazzal az intenzitással fejlesztik ugyanazokat a tevékenységeket. Ha különféle fajta társadalmakat hasonlítunk össze, nem formulázhatunk a tudomány nevében kategorikus ítéleteket.

Az igazi veszély az, hogy a szociológusok, amikor az egészet akarják tanulmányozni, mindig részlegesek, tulajdonképpen mindig csak a valóság egy részét tanulmányozzák. Arra törekednek, hogy az általuk kedvelt társadalmaknak főleg a jó oldalait mutassák meg és a számukra ellenszenves társadalmaknak főleg az árnyoldalait. A szociológus akarata ellenére politikussá válik, nem azzal, hogy időről időre értékítéletet mond ki — végtére is ez senkinek sincs megtiltva —, hanem azzal, hogy a politikus, fő bűnébe esik, mégpedig milyen gyakran, azaz: csak azt látja, amit látni kíván.

Az ember könnyen megesküszik, hogy nem politizál és nem csinál propagandát. A professzor nem valami testetlen lény. Hiába mondja, hogy olyan külső elfoglaltsága van, amiből semmit sem ismerünk, és emellett ez a másik elfoglaltsága, amely minket kizárólag érdekel. Ez a két tevékenység többé-kevésbé tökéletlenül koegzisztál ugyanabban a személyben. Ha azt állítaná, hogy e két tevékenység között nincs élő kapcsolat, ez egyidejűleg volna őszintétlenség és nagyképűség.

Mivel zárjuk következtetésünket? Az igazi veszély a fel nem ismert részlegesség, elfogultság. Hajlandó volnék azt hinni, de talán ezzel magamat védem, hogy minél ismertebb a professzor személyi elkötelezettsége, annál kisebb a részlegesség és elfogultság veszélye.

Második válaszunk: a dialógus. Nemcsak egy professzor van egy egyetemen, hanem több, és, hál' istennek, ezek nem értenek egyet. A hallgatók és a professzorok között is megvan a dialógus. Dialógusra felhívni egy olyan előadássorozaton, ahol az ember maga beszél, tán gúnynak tűnhet, de végre is, ha önök itt nem beszélnek, a termen kívül megvitatják az elhangzottakat, és arra is adódik lehetőség, hogy a professzorral vitát folytassanak. Remélem, nem mondanak le a velem való vitáról. Ennek az előadássorozatnak egyébként sem az a célja, hogy megtanítsa önöket arra,

hogy mit gondoljanak, hanem az, hogy két intellektuális erényre tanítsa meg önöket: a tények tekintetbe vételére és a más emberek tekintetbe vételére.

Modern polgári szociológia. ELTE Szöveggyűjtemény.
Tankönyvkiadó 1965. 233—245. old.

TARTALOM

ELŐSZÓ 3

I. A GÖRÖG RABSZOLGATARTÓ TÁRSADALOM FILOZÓFIÁJA 5
Epikurosz levele Hérodotoszhoz 7
Platón: Törvények 21
Arisztotelész: Metafizika 35

II. A KÖZÉPKOR ÉS A RENESZÁNSZ FILOZÓFIÁJA 41
Aquinói Tamás: Summa theologica 43
Galilei: Dialógus a két nagy világrendszerről 50
Bruno: Az okról, elvről és egyről 56

III. AZ ÚJKORI POLGÁRI FILOZÓFIA A 17—18. SZÁZADBAN 67
Bacon: Novum Organum 69
Descartes: Értekezés az ész helyes vezetésének és a tudományos igazság kutatásának módszeréről 92
Spinoza: Teológiai-politikai tanulmány 104
Locke: Értekezés az emberi értelemről 114
Berkeley: Három párbeszéd Hylas és Philonous között a szkeptikusok és az ateisták ellen 128
Hume: Vizsgálódás az emberi értelemről 141

IV. A 18. SZÁZADI FRANCIA FELVILÁGOSODÁS FILOZÓFIÁJA 149
Holbach: A természet rendszere 151
Diderot: Gondolatok a természet értelmezéséről 171
Diderot: D'Alembert és Diderot beszélgetése 176
Diderot: Filozófiai elvek az anyagról és a mozgásról 185
Helvetius: Az emberről 191
Rousseau: Értekezés az emberek közti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól 202

V. A KLASSZIKUS NÉMET FILOZÓFIA 225
Kant: Prolegomenák 227
Hegel: A logika tudománya 245
Hegel: Előadások a világtörténet filozófiájáról 260
Feuerbach: Előzetes tézisek a filozófia reformjához 285

VI. A HANYATLÓ POLGÁRI FILOZÓFIA 301
James: A pragmatizmus 303
Jaspers: Bevezetés a filozófiába 314
Sartre: Egzisztencializmus 325
Maritain: Társadalmi rend és szabadság 344
Ayer: A bécsi kör 350
Heisenberg: Planck felfedezése és az atomelmélet alapvető filozófiai kérdései 361
Spengler: A nyugat alkonya 373
Toynbee: Mit jelent történelmien gondolkodni? 381
Aron: Tizennyolc tanulmány az ipari társadalomról 392

Felelős kiadó a Kossuth Könyvkiadó igazgatója
Műszaki vezető: Szécsi Andor
Műszaki szerkesztő: Lengyel József
A szedést 1972. V. 8-án kezdték meg. Megjelent 1972. VIII. 15-én, 4000 példányban.
Terjedelem 30,6 (A/5) ív.
72—1740. Szikra Lapnyomda, Budapest